



متعب القرني

أطاريح

دينية فلسفية فكرية ثقافية سياسية

أطاريح
دينية فلسفية فكرية ثقافية سياسية

متعب القرني

أطاريح
دينية فلسفية فكرية ثقافية سياسية



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى: تشرين الأول/أكتوبر 2018م - 1440 هـ

ردمك 978-614-02-3586-1

توزيع



صورة الغلاف: **للرسام التشكيلي اللبناني ميساك ترزيان**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس،** بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم،** بيروت - هاتف 786233 (9611+)

إهداء

للذين أوتوا الكتاب

المحتويات

فاتحة

هنا مجموعةٌ من المكاتيب الفوضويّة الحرة، والمواقف الفلسفية المرّة، ستترافق كاتبها فيها بصفتك قارئاً ناقداً، وعابراً راصداً، بين موافقٍ منكبٍّ عليها ومفارقٍ متنكّبٍ عنها، لأنها باختصار رؤى ومرئيات شخصية، وقواطع وظنيّات دينية، وتقلّدات واجتهادات فكرية، وتمنطقات وتحذلقات فلسفية، لا يحمل مؤلفها همَّ الدعوة لها كحقائق، لأن الحقيقة الواحدة عصيّة على التحديد، كما لا يشتغل فيها بهدم معتقدات الناس وهز ثقتهم بثقافتهم وكسر ما بينهم من حواجز وعوائق، لأن المسلّمات الثقافية والدينية ضعيفة الإقبال على التبدّل والتجديد.

إنما رماها كأطاريحَ مُستقلّة، لا مُستكثرة في الطرحِ والعرضِ ولا مُقلّة، في مواضيع مشتتة فكراً وثقافة وديناً وسياسة، ليست من الإنشاء الشخصي المتعالي عن فوائد السابقين بل بُنيت على ما أقامه السلف، واعتمدت على ما قوّمه الخلف، تحاكيهم في بعض رؤاهم وتماحكهم، وتتعقّب خطواتهم وخطراتهم وتعاقبهم، وتُمثّل بهم في كثيرٍ من آرائهم ونظراتهم وتُماثلهم، سعت من كل ما قرأت، وجمعت ونظمت، أن تشكل من هذه الفوضوية الفكرية المتعالية نسيجا منتظماً في الفِكرة والموضوع والبِنية والمشروع، رجاءَ أن يجد القارئ في مواضيعها ما يرغب ويريد، ويجني الباحث من استشهاداتها واقتباساتها ما يُغنيه في بحثه ويُفيد، ودوماً {**عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ**} [النحل: 9].

المؤلف

أبها - 4 سبتمبر 2018م


أطاريح دينية

سمات ضرورية لأي حركة أصولية

يُعدُّ صعود التيارات الأصولية - أيا تكن حاضنتها الدينية أو الثقافية أو السياسية - ارتكاسة مفاجئة ونقطة تحول غير متوقعة في هذا العالم الرامي لبلوغ أعلى مستويات الحضارة. فالأصوليات تنشد العودة إلى الوراء وتسعى لإيقاف حركة التاريخ ثم توجيه مساره للمربع البدائي الأول دون اعتبار لاحتياجات الكون والإنسان.

سأحاول هنا أن أضع ثلاثة محددات ضرورية تكون كافية للإفصاح عن وجود حركة أصولية كامنة. إذا وُجدت هذه الصفات في الحركة فهي أصولية بالضرورة والإلزام؛ وإذا لم تُوجد فيها فهي غير أصولية بالإطلاق. ألخّص هذه المحددات في الأطروحة التالية: **يُمكن أن نصف حركة ما بأنها حركة أصولية إذا، وفقط إذا كانت (1) ماضوية في الإنتاج، و(2) بلاغية في الحِجاج و(3) عُنفية في المِنهاج**.

أولاً: ماضوية في الإنتاج

لا يمكن أن تكون الحركة أصولية ما لم تُنتج أطروحات ورؤى وأفكار تطالب فيها المتلقي بضرورة العودة إلى الماضي، والاستنان بالأصول والجذور التي نبتت منها، فهي حركة لا تستطيع أن تنشأ وتعيش من العدم، أي من الظرف والواقع. أما الحركة التي تُنتج أطروحات ورؤى بحسب الظرف والواقع، فهي حركة انفصالية عن الجذور، اتصالية بالزهور، جمالية تطورية مع تغيرات التاريخ ولا يمكن أن تكون بهذه النزعات أصولية. على ذلك، يمكن تحديد أصولية الحركة بالنظر في «منتجها» الذي تنتجه: إن كان ماضويا بالطبيعة، ولا يخضع للنقد والمراجعة، كما لا يستطيع أن ينهض دون العودة إلى أصول مرحلة ماضية، فهي حركة أصولية.

التقديس من تجليات «المنتج الماضوي»، فهو منتج مبني على عقائد وآراء من الماضي غير خاضعة للمراجعة والمساومة. فبعد ثورة 25 يناير عام 2011 مثلاً والتي أدت إلى تنحي الرئيس المصري السابق حسني مبارك (1928-)، لم تسمح بعض الحركات «الأصولية» للشعب المصري أن «يُنتج» أطروحات وآراء من الظرف والواقع في «بناء الدستور» دونما عودة للأصول. فكان السلفيان ياسر برهامي (1958-) وعبد المنعم الشحات (1970-) - رغم عيشهم في جوٍ ديمقراطي ظرفي واقعي - يطالبون بالعودة للشريعة الإسلامية كآلة إنتاجية تصديرية ماضوية، وذلك على حد تصريح برهامي «حق الشعب في التشريع (= الإنتاج) باطلة، وأنكرناها ورفضناها بإثبات مرجعية الشريعة كمصدر رئيسي للتشريع». كما يقول عبد المنعم الشحات «إذا وافقتَ على دولة مدنية، حتى لو أضفتَ لها قيد أنها تكون ذات مرجعية دينية، صار كأنك توافق على دولة علمانية، صرت تناقض نفسك»، ويدعمه في ذلك مواطنه السلفي محمد سعيد رسلان (1955-) الذي لا يعترف بالأحزاب أصلاً، فيتساءل «من أين أتت فكرة الأحزاب؟ من فرعون قديما ومن الديمقراطية حديثا، أين الأحزاب في كتاب الله؟ هو حزب واحد: حزب الله، أتباع صحابة الرسول»[1]. على هذا الشرط، نقول بأن أي حركة تقدم منتجا ماضويا (غير قابل للنقد والمراجعة) هي حركة أصولية (على شرط «ماضوية الإنتاج»).

ثانيا: بلاغية في الحِجاج

من الملاحظ أن الحركات الأصولية حركات نقلية «ثابتة» بطبيعتها، لا عقلية «متحركة»، فهي تعود للماضي وتنقل منه، ولا تَنظُر في الواقع وتتعقّل به. فبعد أن تطرح الحركة الأصولية منتجها الماضوي في الأسواق، يكون من الصعب تسويقه في ظرف وواقع غير الظرف والواقع الذي نشأ سابقاً فيه. فهو منتج متكلِّس نقلي من ظرف تاريخي مغاير للظرف الحالي، ما يجعل ترويجه والتعبئة له أمراً غايةً في الصعوبة. لذلك، فإن أبرز ما يميز الحركات الأصولية طبيعة الحجاج الذي تغلف به منتجها الماضوي. فبدلاً أن يكون حِجاجا عقلانيا برهانيا، يكون المنتج مُزيّنا ومغلّفا بصور بلاغية ومنبريات خطابية شعرية تحرك العاطفة والوجدان.

فالتعبئة الشعبية مطلب هام وأولي للحركة الأصولية، وتتطلب عاطفة، والعاطفة تتطلب خطابا جماليا بالإلزام. ولأن الحركات الأصولية جافة بحكم تمسكها بالأصول والنقول التاريخية

وافتقارها لخطاب عقلاني برهاني، فإن اللغة البلاغية تظل قناتها الوحيدة التي تستطيع استثمارها جمالياً، كونها أغلقت جميع قنوات الفنون المعاصرة. وهنا نتذكر دراسة هامة للباحثة بجامعة أكسفورد إليزابيث كندال (1971-) بعنوان «الشعر كسلاح للجهاد، 2015»، فقد خلصت إلى أن «الشعر» هو أبرز ما يميز الحركات الأصولية الإسلامية وأخطر سلاح يعينها على التعبئة والتجييش[2]. يُمكن الاعتراض بأن الحركات غير الأصولية قد تميل لتغليف خطابها بلاغيا أيضا، ولكن ينبغي التنبه إلى أنه تغليف جمالي اختياري وليس اضطراري إجباري كما في الأصوليات، فنوافذ الإقناع في الحركات غير الأصولية واسعة جداً وخطابها يسوّق نفسه بنفسه بواقعيته وظرفيته. بذلك فإن أي حركة تكثّف استخدامها للغة البلاغية في تسويق «منتجها» (غير الجمالي في الأصول) هي حركة أصولية (على شرط «بلاغية الحِجاج»).

ثالثا: عُنفية في المِنهاج

«العنف» من أفصح مظاهر الأصوليات، وأكثرها بروزا وحضورا في المشهد. فأي حركة أصولية هي عنفية بالضرورة، فهو منهجها الأوحد؛ ويتجلى على كافة مستوياتها، نظريا ولغويا واجتماعيا: في (1) علومها (= الإنتاجية) و(2) أعمالها (= البلاغية) و(3) معاملاتها (= الاجتماعية). فالحركات الأصولية لا تنزع في بداياتها نحو العنف، بل تتمرحل وتتدرج في الصعود، فـ (1) تطرح أولا منتجها الماضوي في الأسواق ثم (2) تسوّقه سلميا ببلاغة الحِجاج بهدف التعبئة والتجييش، ثم إن فشلت أو حُوصرت (3) تصعد كحركة أصولية سافرة تسوّق منتجاتها بالعنف الظاهر.

يمكن تبرير الصبغة العنفية في الحركات الأصولية في التحديات التي تواجهها الحركة، (1) في الظرف غير المناسب الذي نشأت فيه، إذ هي ناشئة في غير أوانها وخارجة عن سياقها التاريخي و(2) في الحالة المُحبطة التي تمر بها إذا لا تجد من يستجيب لها في عصر حداثي متنام، و(3) في المواجهة المضادة لحركتها إذ تتعرض لخصوم وحركات مناوئة تُعرّضها للنقد والسخرية، وأخيرا (4) في الإيمان المغالي في صحة منتجتها وأحقيته بالرواج، فتستعد على ذلك للتضحية لأجله بالعنف، كما هو رائج في العمليات الإرهابية التي نفذتها الحركات الأصولية باختلاف مرجعياتها.

وأدعى أسباب الاندفاع للممارسة التطرفية وجود الجماعة نفسها وانقسامها الداخلي في صراع قوى وأضداد. فعلى سبيل المثال، يرى أستاذ القانون بجامعة هارفارد كاس سنشتاين (1954-) بأن من أهم أسباب التطرف وجود الجماعة؛ فالعقل الجمعي يدفع الفرد للتطرف إن وجد جماعة تحتويه وتوجهه، وكلما تم عزل الجماعة ومحاربتها صار أفرادها لا يُصدِّقون أي رأي وحجة من خارج جماعتهم كليا فيزيد احتقانهم ورغبتهم في الانتقام. بل أنَّه حين تنقسم هذه الجماعة المتطرفة ويغادرها الكثير من الأفراد فإن ذلك لا يعني ضعفها وهزيمتها، بل «يزداد احتمال تحول الجماعة إلى المزيد من التطرف. إذ إن الأمر سيؤول بالجماعة إلى أن يصغر حجمها، وأن يصبح أعضاؤها أكثر تشابها في التفكير، وأكثر رغبةً في اتخاذ الإجراءات المتطرفة... فإذا اعتقد أعضاء الجماعة أن لهم هوية مشتركة، وبينهم درجة عالية من التضامن والتماسك... وشعروا بأن أحد العوامل يوحدهم (كعامل للأسرة، أو عامل الميول السياسية، أو عامل القناعات الدينية)، فسوف يتم إخماد الخلاف بينهم»[3]. على هذا، نقول بأن أي حركة تستخدم العنف كمنهاج لها في تقديم نفسها ومنتجها هي حركة أصولية (على شرط «عنفية المنهاج»).

مناورات تقودها الحركات الدينية

لكل حركة غاية. وأي وسيلة - مهما تكن - فهي مبررة شرعاً عند تلك الحركة شَرْطَ أن تُعينها لتحقيق تلك الغاية. الحركات الدينية ليست استثناءً، حتى وإن فاخرت بنبل غايتها وسمو وسيلتها التي تتخذها في عملية الوصول. يمكن اختصار هذا بطرح الزعم التالي: طبيعة الحركات - دينية أو غير دينية - أنها لا تنظر إلى الوسائل بنفس القدر الذي تنظر فيه إلى الغايات، وهذا ما يحجب عنها فرص التحقق والمراجعة، فتقع في فخ دناءة الوسائل من حيث لا تشعر.

سألُمح هنا إلى ثلاث مناورات ووسائل دنيئة أخلاقيا، ورغم دناءتها الأخلاقية، إلا أنه كثيراً ما تقودها الحركات الدينية التي تدعي تميزها عن بقية الحركات بالصدق والنزاهة. ألخص هذه المناورات في الأطروحة التالية: **أي حركة دينية تضطر لاتخاذ وسيلة دنيئة لتحقيق أجنداتها على مستوى (1) الاجتماع و(2) السياسة و(3) الحضارة**. ويمكن القول بأن المناورة الأولى مناورة بين (1) الحركة والشعب، والثانية مناورة بين (2) الحركة والحكومة، والثالثة مناورة بين (3) الحركة والعالم.

أولاً: مناورة اجتماعية

حين تدخل الحركة الدينية أي وسط ثقافي فإنها تبدأ باستهداف العادات الاجتماعية. العادات هي بالتحديد ما يُعيق تقدم الحركة الدينية، إذ هي موروثات صلبة تقيّد النصوص الدينية وتحرمها من فرصة الذيوع والانتشار. مثال، كانت الهجمات الدينية/الصحوية في المملكة تستهدف عادات الناس التي تتماس مع الشرك والسحر والكهانة بل حرّمت بعض العادات القبلية الموروثة؛ فكانت النتيجة إسقاط العادات كليا وإبطالها بتوبيخ الله لذوي العادات {**...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى**

آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ}[4]. وحين سيطرت الصحوة على أفراد المجتمع وهدمت عاداته وأنتجت فتاوى متطرفة، استحالت هذه الفتاوى لعادات جديدة لم ينزل الله بها من سلطان. كانت المفاجأة أن ناورت ودعت إلى إبقاء العادات الاجتماعية المتطرفة التي أنتجتها، بالدعوة إلى ترسيخها وتمكينها في المجتمع رغم انكشاف تعارضها مع نصوصها الصحيحة. فإن كان النص المتطرف هو سلاح الهدم للعادات الاجتماعية في سابق عهدها، فقد صارت العادات الاجتماعية المُحدثة هي سلاح الهدم للنص الوسطي في حاضر عهدها.

على سبيل التمثيل، حين تحدث الناس أن قيادة المرأة للسيارة حلال، وأن عمل المرأة حلال (وهي أمور مباحة شرعا 100% ولا تدخل حتى في الخلاف الفقهي)، جاءت الحركة الدينية تدافع عن عادات الناس بقولها «حتى وإن كانت هذه القضايا مباحة 100%، يجب مراعاة عادات المجتمع وتقاليده التي لا تقبل بهذه الأمور»[5]. باختصار، «بدأت الحركة الدينية تدافع عن العادات التي تحرّم ما أحلَّ الله، بعد أن كانت تهاجم العادات التي تُحلل ما حرّم الله» وهي مناورة رقم (1).

تجدر الإشارة بأن هذه العادات المجتمعية (التي ترفض عمل المرأة أو قيادتها للسيارة) هي في الواقع عادات حديثة ومبتكرة من قبل الحركة الدينية نفسها، وليست قديمة يصعب هدمها، وهي واحدة من ظاهرة «ابتكار العادات» (Invention of Traditions) التي أشار إليها الفيلسوف الإنجليزي إرك هوبزبوم (1917- 2012) والمؤرخ الأفريقي تيرنس رينجر (1929-) في كتابهما «ابتكار العادة» والتي تقول بأن «العادات التي تظهر أو يُزعم بأنها قديمة هي كثيرا ما تكون حديثة جداً في النشوء وأحيانا مبتكرة... فمصطلح «العادة المبتكرة» يستخدم بالمعنى العريض لا الدقيق ويشمل كل العادات التي تُبتكر واقعيا وتُصمم وتُعتمد رسميا وتلك الناشئة بنحو صعب التتبع في فترة قصيرة وفي غضون سنوات قليلة وتؤسس نفسها بسرعة فائقة... العادات المبتكرة أحيانا يقصد بها مجموعة الممارسات التي تُحكم بقواعد مقبولة علنية أو ضمنية ولها طبيعة رمزية طقوسية، وتهدف إلى ترسيخ بعض القيم والعادات والسلوكيات بالتكرار، ما يعطي شعوراً بالاستمرار مع الماضي»[6].

ثانياً: مناورة سياسية

أي حركة دينية ذات مشروع سياسي تبدأ - أولياً - بعرض مبادئها كما هي في نصوصها الصحيحة دون تعديلٍ أو تعطيل. النص الصحيح هو الغاية، وترى الحركة أن تطبيقه ينبغي أن يتم على أحسن وجهٍ وعلى أفضل حال. هذا هو المَطْمح الذي تريد الوصول إليه الحركات الدينية على كافة تجلياتها. بدأت العقدة حين قام المناهضون للحركات الدينية بمحاصرتها وشيطنتها وذلك بكشف سوءة مطالباتها المتطرفة. مثلاً، كانت الحركات المناوئة تحذر مجتمعات الوطن العربي من الحركات الدينية بقولها «احذروا هذا الحزب الإسلامي فلو وصل للسلطة سيفرض النقاب على الجميع». مثل هذه المطالبات الدينية لم تعد تلقَ قبولاً في الأوساط العربية الثائرة، لذلك يبدأ المجتمع في التحرك للتصدي للحركة الدينية في وقت مبكر. ما الحل؟ الحل المناورة رقم (2).

هنا تضطر الحركات الدينية إلى وسيلة الكذب والتلاعب بغية الوصول إلى السلطة، وتضطر لتغيير أجندات مشاريعها الانتخابية بما يرضي المجتمع. نُلخّص هذه المناورة في التالي «حين تتفاجأ الحركات الدينية بمصادمة المجتمع لمشاريعها المتطرفة، تترك التطرف وتزحف ناحية الوسطية جَبْراً». هذه الملاحظة أشار إليها عالم الاجتماع الألماني روبرت ميشلس (1876- 1936) في نظريته «النظرية الوسطية» (Moderation Theory) والتي تقول بأن الحركات السياسية المتطرفة دائما تتحاشى أجنداتها المتطرفة وتتبنى أجندات وسطية بمجرد أن تدخل في صراعات ومواجهات انتخابية.

هذا التحول إجباري بدافع الحياة والبقاء في المجتمع لتظل الحركة الدينية حية ومقبولة، وهو نفسه الذي أنتج «إسلام السوق» (Islam of Market)، وهو مصطلح يعود للباحث السويسري باترك هايني (1966-) حيث أكد أنّ «هناك محاولات جديدة جارية للترقيع والتوافق مع النماذج الغربية، فالحجاب الرامز لحياء المرأة المسلمة أصبح يستعير العلامات التجارية الغربية، والنشيد الإسلامي هجر طابع التقشف والنضال وأصبح يستلهم إيقاعات أقرب لموسيقى البوب أو الراب»[7]. وقد تضطر الحركة لما تسميه الجهاد المدني (Civil Jihad)، إذ أن مفهوم الجهاد السابق «سيُسهل التخلي عنه، فالجهاد المدني لا يعبر عن مفهوم جديد، بل هو مجرد نتاج لوسائل الإعلام فرضته لحظة معينة»[8].

ثالثاً: مناورة حضارية

أغلب الشعارات التي ترفعها الحركات الدينية هي شعارات حضارية كُبرى. كل حركة دينية تعد أفرادها بالإمساك بزمام الحضارة وقيادة العالم، هذا في الأغلب. والحضارة التي تعد بها الحركة الدينية لا تعني بالضرورة حضارة المال والرفاه والراحة بقدر ما هي حضارة الأخلاق والواجب والطاعة. ظاهرة صراع الحضارات (Clash of Civilizations) ظاهرة تَهُم الحركات الدينية وتعنيها على وجه الخصوص، لذلك قد تضطر الحركة الدينية للتسليم والإيمان بنظرية المؤامرة (Conspiracy Theory) والترويج لها لتأكيد هذا الصراع أو إشعاله.

على سبيل المثال، ترفض الحركات الإسلامية دخول الغرب في بلدان العالم الإسلامي وتدعوها إلى الخروج منها سريعا، فكل شيء من الغرب مشبوه، وأي دخول للغرب في حرب، مرفوض. كانت هذه الدعاية هي السائدة حتى اصطدمت الحركات الدينية بواقعها المزري وأيقنت أنها لا تملك أي قوة اقتصادية أو عسكرية لخدمة قضاياها. هذا الواقع المزري - أو لنقل المخزي - فرض على الحركات الدينية مناورة جديدة وهي: الاستعانة بالغرب في حسم القضايا الإسلامية. باختصار، يمكن تلخيص المناورة رقم (3) في الزعم التالي «حين عجزت الحركات الدينية عن حل أزماتها، طالبت القوات الغربية بالتدخل في بلدانها وقد كانت سلفاً تطالبها بالخروج منها».

هذه المطالبات مشهودة بدليل مطالبات الحركات الإسلامية في مرحلة الربيع العربـي لقوات حلف الناتو بالتدخل في ليبيا القذافي لحسم القضية لصالح الحركة الإخوانية، ومطالبتها أمريكا بالتدخل في سوريا لحسم الثورة السورية ودحر العدو الروسي وإراحة الشعب السوري من القصف، وكذلك في قضية الروهنجا. بل أن هجمات إسرائيل العسكرية على أسلحة النظام السوري لقيت - وللمفاجأة - احتفاء بعض المشايخ في بدايات الثورة. هذه المناورة تشير إلى أن الحركة الدينية قد تضطر للتخلي عن مشروعها الحضاري بالاستعانة بعدوها لتحقيق أجندتها الخاصة، حتى وإن كانت خريّجة نصوص قطيعة تقول {**وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...**}[9].

خطوات هامة للتجديد الديني

يلعب الدين في هذا العصر دوراً مُحيِّراً ومحوريّا في إعاقة تقدم الحياة على كافة تشكّلاتها. هذا الضلوع للدين في كل شيء أفرز عراقيل حرمت «الحداثة» من الإنجاز، وذلك بتخالف الدارسين عليه بين مؤصلٍ له أغلق به الباب في وجه الحداثة كليا، أو مُلغٍ مُقصٍ له حرم الدين نفسه من لعب دوره الإلزامي في التطورية الحداثية. ورغم أن حركة التجديد الديني هي الخيار الوسط والقادر على إعطاء الضوء الأخضر للحداثة للمرور، لا تزال مثل هذه الحركات غير واضحة الوجوه والأهداف.

هنا، سأطرح ثلاث خطوات هي بمثابة «المنهج» الذي يُمكن تطبيقه لإنجاز أي مهمة تجديدية لأي ظاهرة دينية أيا تكن نشأتها ومرجعيتها. وأُلخِّص هذه الخطوات في الأطروحة التالية: **لا يمكن أن يتم التجديد الديني إلا إذا، وفقط إذا تم (1) ترشيد المنصوص بـ (أ) التقليص و(ب) الاقتصاص و(2) تفنيد المرصوص بـ (أ) التمحيص و(ب) الاختصاص، و(3) تقييد اللصوص بـ (أ) التنغيص و(ب) الانتقاص**. ويمتاز هذا المنهج بوسطيته واعتداله إذ أنه لا يُشيطِن الدين ويقصيه كما عند اليساريين، ولا يُقدِّس الدين ويحميه كما عند الأصاليين.

أولاً: ترشيد المنصوص بالتقليص والاقتصاص

أعني بالمنصوص كلَّ ما نُصَّ عليه في الكتاب المقدس والحديث الصحيح من أفكار ونظرات ومناهج للحياة؛ وأستثني من ذلك الآثار والأحاديث والمرويات الضعيفة. فأي إعاقة في التجديد الديني هي بالدرجة الأولى بإيعاز هذه النصوص الصحيحة العليا، إذ هي أكثر تجليات الدين قداسة وأصعبها عقبة؛ أما البقية فيمكن تجاوزها باقتدار دون ضررٍ أو إضرار. على ذلك، فمن

شروط التجديد الديني أن يتم ترشيد هذه النصوص، وأعني بترشيدها تخفيف أثرها في الحياة المعاصرة بحيث تصل إلى مستوى متدنٍ لا يُشعر به، وذلك بأداتي (أ) التقليص و(ب) الاقتصاص.

أما أداةُ التقليص فتعني تقليص نصوص الدين إلى الحد الأدنى الممكن، وذلك تأسيسا على رؤية أن النص ظاهرة تاريخية أُنجزت وأغلقت في فترة سابقة بحيث فقدت مفعولها الديناميكي الحيّ في معالجة الظواهر المعاصرة. فكلُّ نصٍ يتعارض مع العصر يتم تقليصه وتحييده، فلا يظهر للعلن ولا يكن حجةً في النظر. هذه الطريقة لا تتعارض مع قول الله «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض»[10] إذ أن الإيمان بالنص ثابت، غير أن العمل به مقُلّص فهو في حالة المنسوخ المعمول بها دينيا. ولأن نصوص القرآن كُتبت في سياق تاريخي جامد انتهى كليا فيما يسميه محمد أركون (1928- 2010) بـ «المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة»[11]، فقد يؤدي هذا الاعتقاد لرفض جميع النصوص وتالياً تعطيل الدين عن لعب دوره الحياتي كليا. لذلك، فلا تُستأنف عملية الترشيد إلا بإعمال أداة (ب) الاقتصاص أي نقتص كل نص من سياقه التاريخي - رغم جموديته - ثم نسعى لإحيائه وإنعاشه في معالجة قضايا العصر المتصلة بالدين، بشرط أن تثبت فاعلية النص وفائدته العملية.

ترشيد النص بالتقليص والاقتصاص عملية تتطلب جرأةً وجسارةً متناهيتين، لكونها تتعاطى مع البنى التحتية المثيرة في الدين (= النصوص العليا). ورغم أنها ممارسة مُطبقة ومعمول بها (كإيقاف عقوبة «قطع يد السارق») إلا أنها ليست مطبقة بالقدر الكافي ولا على النطاق الواسع المرجو حسب هذا الشرط.

ثانياً: تفنيد المرصوص بالتمحيص والاختصاص

وأعني بالمرصوص كلَّ ما تَراصَّ من علومٍ دينية فيما عُرف بـ «التراث»، ويشمل كل ما دُوِّنَ في المجال الديني من علوم فقه ولغة وحديث وتفسير وكلام حتى هذا العصر. هذا المرصوص هو تَرِكةٌ ثقيلةٌ تنوء به أكتاف المسلمين، حرمهم من الانطلاق بخفّة نحو التجديد، ولا حل إلا بتحليله بأداتي (أ) التمحيص و(ب) الاختصاص.

وأعني بالتمحيص إخضاع التراث للنقد والمراجعة، بالبحث في البنى المؤسسة لرؤاه وأفكاره ومعرفة محفزاتها التاريخية بإثارة أسئلة من قبيل: هل كانت هذه الرؤى مدفوعة سياسيا بأوامر الخلفاء (= كالخلافة الأموية)؟ أم هي رؤى مدفوعة بنزعات ثقافية شرقية (= كالمعارف الغنوصية)؟ أم مدفوعة بتأثيرات فلسفية غربية (= كالأفلاطونية المحدثة). هذه المهمة التمحيصية ستُسهّل نبذ رؤى التراث (= بما فيها رؤى السلف الصالح) بحجة أنها نتوء عن فكر حركة اجتماعية خارجة عن سياق فكر الحركة الاجتماعية الحالية، الأمر الذي سيشجّع الاجتهاد ويثبّط التقليد.

الاجتهاد في تمحيص جميع آراء السلف ومعرفة دوافعها يتطلب الأداة الثانية وهي (ب) الاختصاص. فمن الملحوظ أنه لا يوجد مختص إسلامي برز من داخل الحوزة الدينية يمكن القول بأنه عالج مسائل الدين بالطريقة الجادة والجريئة التي تمت في أطروحات مفكري اليسار ممن تناولوا التراث من خارج اختصاصاتهم. هذا «الاختصاص» مطلب هام وضروري في التجديد إذ أن مهمته الأولى تكمن في قدرته على ترويج «القراءة الدينية الجديدة» في الأوساط، بعد أن فشلت الدراسات اليسارية التراثية في التأثير على صانعي القرار. فلا مفر من سُلطة معرفية دينية مختصة، وعارفة بدهاليز التراث السياسيديني، ومُعتبرة شعبيا ومن داخل الدين نفسه لا من خارجه، تعطي قراءتها ودراستها التجديدية غطاءً شرعياً وقبولاً واسعاً بين الجماهير.

ثالثاً: تقييد اللصوص بالتنغيص والانتقاص

وأعني باللصوص حَرَسَة الدين وسَرَقَة المعبد من دعاة ووكلاء وناطقين ومتحدثين رسميين عن الدين ممن سرقوا (1) نصوصه وتحارسوا على (2) مرصوصه. هؤلاء اللصوص هم العقبة الكأداء التي حالت دون إنجاز التجديد الديني طيلة هذه القرون ولا سبيل للتجديد إلا بالركوب على ظهورهم مخفِّفين بذلك من ظهورِهم. هؤلاء اللصوص لا يمكن تشريدهم كليا من الساحة فلهم حق التعبير، ولكن يمكن تقييدهم وتقييد نفوذهم وسلطتهم على الدين وحرمانهم حق التأثير؛ وذلك بإعمال أداتي (أ) التنغيص و(2) الانتقاص.

أعني بالتنغيص إشعار هؤلاء اللصوص بوجود حركة مناوئة تضايقهم وتسائلهم، وتطاردهم وتنازعهم، وتعيق مساراتهم، وتراجع آراءهم وتصوراتهم، مما يُحدث حراكا «جدليا» يُخضع الجميع لخطر المتابعة والملاحقة (كما هو رائج في ملاحقة دعاة الجهاد). ولأن هؤلاء اللصوص قد

بلغوا شأوا عظيما لدى شعوب طوّقتهم بالحصانة والقداسة، فإنه لا تمام للحراك «الجدلي» معهم إلا بالحراك «النقدي» لهم وذلك (ب) الانتقاص، أي إخضاع هؤلاء اللصوص المقدسين لمقاصل النقد اللاذع الذي لا يرحم، فلا تكن لهم من بعد ذلك راية ومكانة خاصة تغري الجماهير بالاقتداء بهم وتتبع مآثرهم. تأسيسا على ذلك، نقول أنه لا يمكن للتجديد الديني أن يتم ما لم نُحدث «جدلاً صاخبا» (= بالتنغيص) يسلب هؤلاء اللصوص راحتهم في إذاعة أفكارهم الرجعيّة، ونسدد لهم بموازاة ذلك «نقداً لاذعا» (= بالانتقاص) يُسقطهم من حصونهم القُدسيّة.

في تعريف الإيديولوجيا

حظيت الإيديولوجيات باهتمامٍ بالغٍ في التاريخ البشري بسبب الآثار المترتبة منها وعليها، فهي مشاريع أو أنساق فكرية وفلسفية قادرة على تحريك البشر في اتجاه معين، ما يُشكِّل ما يُعرفُ اليوم بمسمى التيارات والأحزاب. الإيديولوجيا [أو الأدلوجة كما عند عبد الله العروي (1933-) أو الفكرلوجيا كما عند محمد عزيز الحبابـي (1922- 1993) أو الفكرانية كما عند طه عبد الرحمن (1944-)][12] هي مجموعة شاملة من المعتقدات والأفكار - الواعية وغير الواعية - والتي يعتنقها الفرد أو المجتمع في تدبير شؤونه وقضاياه، وقد تُكوِّن نسقاً فكرياً إيجابياً وقد تنتهي إلى حالة نسقية صراعية متنافرة مع الأنساق الفكرية الأخرى.

هنا، سأُسلِّط الضوء على ثلاث خصائص أساسية تهدف إلى التمييز بين ما هو إيديولوجيا وغير إيديولوجيا، وهي تمثل المراحل التطورية للأيديولوجيات على أن ذلك في نطاقها السلبـي العام. وأُلخِّص هذه الخصائص في الأطروحة التالية: **أي منظومة فكرية هي إيديولوجيا إذا وفقط إذا عُنيت بـ (1) التبشير و(2) التدبير و(3) التغيير**. الأول يُؤكِّد على الشمول والقداسة، والثاني على التنظيم والحركة، والثالث على الصدام والصراع.

أولاً: التبشير

لا يمكن أنْ يكون النسق الفكري إدلوجةً ما لم يبدأ بالتبشير لنفسه والتحذير من غيره، وإلا لكان منطوياً ضمن النسق الفكري العمومي السابق له. ولأن الرسل والأنبياء مبشرون ومنذرون كما هو منصوص عليه في الكتب المقدسة، يمكن القول بأن كل الأديان إيديولوجيات بالضرورة؛

والعكس غير صحيح، إذ أنه ليس كل إيديولوجيا دين، فمن الإيديولوجيات ما هو فلسفي وسياسي واجتماعي واقتصادي قائمٌ على تصوراتٍ ماديةٍ وعلمانية.

التبشير قد يكون عملاً فردياً رسالياً، فقد يضطلع فرد واحد بهذه المهمة فيُدخل الإيديولوجيا في المجتمع بأكمله، بكسبهم واحداً تلو الآخر كما يتم في المراحل الأولى من تَشَكُّل الأديان. هذه المهمة التبشيرية تعزز عنصرين في طبيعة الأيديولوجيات: (1) الشمول (inclusiveness) و(2) القداسة (sacredness). الشمول يُقدِّم الإيديولوجيا باعتبارها متميّزة بأفكار ورؤى ونظرات قادرة على أن تشمل جميع مفاصل الحياة، وتحل مشاكلها وأزماتها، ويمكن أن تتمثل هذه الشمولية في شعارات تاريخية على غرار «الإسلام صالحٌ لكل زمانٍ ومكان». أما القداسة فهي تؤكد على أن الأفكار المعروضة هي صالحة ومتعالية على النقد والتصحيح، وهذا العنصر هو ما يُوقع الإيديولوجيا في فخيّ (1) اليوطوبيا (utopia) و(2) الدوغما (dogma). فالإيديولوجيا طوباوية في «نظراتها» ودوغمائية في «معتقداتها»، إذ تسعى لتخطي حدودها الطبيعية في «التنظير» (= فلسفية ميتافيزيقية)، كما تسعى لإثبات نفسها يقيناً في «التقعيد» (= أصولية دينية).

وعلى ذلك، يمكن القول بأن أي منظومة فكرية لا تُقدِّم نفسها على أنها صالحة لكل زمانٍ ومكان كما لا ترى في أفكارها قداسة وحصانة عن النقد والتصحيح هي منظومة فكرية لا يصح تسميتها بإيديولوجيا، إذ أنها قادرة على تخطي التاريخ الزماني والمكاني لها كما أنها جريئة على نقد نفسها وتغيير هويتها الفكرية متى ما استبان زيفها وضلالها.

ثانيا: التدبير

شعور الإيديولوجيا بأنها صالحة لكل زمانٍ ومكان وأنها متعالية على النقد والتصحيح يدفعها للتطور دخولاً في المرحلة الثانية، وهي مرحلة التدبير والتخطيط (policy and planning). فشيوع هذا النسق الفكري في الأوساط الأخرى لا يمكن أن يتم ما لم تتحرك الأيديولوجيا وتنتظم، فتُكوِّن على إثر ذلك (1) حركة (movement) و(2) منظمة (organization). على ذلك، يمكن القول بأن كل حركة ومنظمة هي في الواقع إيديولوجيا - أيا تكن مُسلماتها ومُستنداتها وأيا تكن

مرجيعاتها وخلفياتها. هذا التحرك والتنظيم يتحقق برسم معالم الإيديولوجيا وتعيين شعاراتها وخطاباتها قبل البدء في ترويجها، وعلى ذلك يكون لكل حركة ومنظمة شعار.

البروبغاندا (propaganda) هي عنصر الإيديولوجيا الأول بامتياز إذ تتقصَّد نشر الأفكار والرسائل والشعارات والمعلومات المتوافرة للإيديولوجيا على نطاق واسع بهدف التعبئة والتحشيد، فالحركة لا تكون حركة بغير الحشود المُشكِّلة لهويتها. ولا تكتفي البروبغاندا بالنشر والترويج إنما تسعى إلى التزوير والتزييف المتعمِّد لرؤى وأفكار الإيديولوجيات المناوئة لها وإنقاص الحقائق عنها، لقاء صنع أراء مقبولة عامة لها ومشككة فيما يعارضها، مُتمثلا ذلك في المقولة الماركسية المنحازة «الدين أفيون الشعوب»[13]. تأسيساً على هذه الطريقة، تقوى الإيديولوجيا وتُقدِّم نفسها على أنها منظومة فكرية إما مقبولة شعبياً (كما في الإيديولوجيات الدينية والقومية) أو مقبولة عالمياً (كما في الإيديولوجيات الماركسية والرأسمالية).

بذلك يمكن القول بأن أي حركة ليست مُنظمّة ولا تحمل شعارات وخطابات ولا تُعنى بالتعبئة والتحشيد هي منظومة فكرية غير إيديولوجية، إذ تظل كامنة بأفكارها منخرطة في النظام الشعبـي العام بحيث لا يمكن ملاحظتها، كما لا تُشكِّل خطراً إيديولوجيا متعيِّناً يستحق بذلك الدرس والتحليل.

ثالثا: التغيير

إيمان الإيديولوجيا بصحة رؤاها وأفكارها، وقدرتها السريعة على تنظيم نفسها حركياً، يدفعها لأن تدخل في المرحلة الأخيرة الكاشفة لها كإيديولوجيا، وهي مرحلة إحداث التغيير (making change). كل إيديولوجيا تفقد هويتها ما لم تُعنى بأحداث التغيير وتنفيذه في النظام الاجتماعي والسياسي والديني والاقتصادي العام. التغيير يقتضي الدخول في صلب القيم والرؤى السائدة ومحاولة زعزعتها أو إبدالها بما يتسق مع تصورات الإيديولوجيا التغييرية، وقد يكون تغييراً شاملاً للقيم السابقة أو مُعززاً لبعضها ومُحدِثاً لغيرها، الأمر الذي يجعل تحديد ما إذا كانت المنظومة الفكرية هي إيديولوجيا جديدة أم لا، غايةً في الصعوبة.

ولأن التغيير قوة، فإن لكل قوة ردة فعل، ما يحتم نشوب صراع إيديولوجي بين نسق فكري دخيل ونسق فكري سابق، وقد ينتهي أخيراً إلى استبدال التصورات الأولى بتصورات جديدة كثيرا ما تدخل وتتعزز عبر العمليات التربوية التعليمية، سواء في الملتقيات الكبرى كالمدرسة والمسجد، أو الحلقات الاجتماعية العامة. نجاح الإيديولوجيا في التغيير في نطاق صغير يُغريها حتماً للتوسع والتهام ما يجاورها من أنساق فكرية تحت مزاعم التثوير والتحرير، وقد يُدخلها في مرحلة الصراع والحروب، وهذا ما يتمثل في الإيديولوجيات القومية (كالناصرية والبعثية) أو الدينية الشعبية (كالقطبية والسرورية) أو الدينية الحكومية (كالخمينية والوهابية) أو الحضارية العالمية (كالماركسية والرأسمالية). على ذلك، يمكن القول أن جميع القوى التحريرية - أيا تكن مرجعيتها وطنية كانت أو دينية - هي إيديولوجيات بالضرورة، وأي دولة تدخل فكريا في صراع مع الدول الأخرى هي دولة قائمة على إيديولوجيا مدافعة كانت أو مندفعة، وأي حركة منادية بالثورة للتغيير تحمل أجندات إيديولوجيا معينة.

وعلى ذلك تكون أي منظومة فكرية لا تدخل في حرب وصراع مع المنظومات الفكرية الأخرى (بما في ذلك الغازية لها) أولى بعدم التسمية بإيديولوجيا، إذ هي نسق فكري عام فرضته الثقافة الجماعية عبر التاريخ لم يهتم لأن يفرض نفسه أو يحمي كيانه، أو ينشط عبر الزمان والمكان كمنظومة فكرية راسخة ومقاومة تُعنى بـ (1) التبشير و(2) التدبير و(3) التغيير.

ملامح الشيخوت الإسلامي

الكهنوت (priesthood) جماعة من رجال الدين اليهودي - المسيحي، تعني الكاهن أو القس (priest) الذي يلعب دور الوسيط بين الله وشعبه. فبحسب الدين اليهودي، قام الله بتعيين رجالِ دينٍ يصونون عهده في مملكة إسرائيل، وعيّن عليهم كاهنا عالياً (high priest) يرأسهم ويقيم شؤونهم ويُسددّ أحكامهم. وكذا الأمر في المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية إذ اصطفى الله قساوسة وكهنة يديرون العلاقة بينه وعباده. على إثر ذلك، لقي الكهنوت عبر التاريخ وصوفات سلبية بسبب هذه الوساطات بين رجال الدين والإله حيث أصبحوا في نظر العامة حفظة سرّه وعَلَمَة غيبه، وفي صفة الإله نفسه في العفو والغفران إذا بلغ بهم السوء إلى توزيع صكوك الغفران على المخطئين الآثمين، لقاء مبالغ مادية، الأمر الذي أساء لوظيفة الكهنوت على كافة صورها.

ولأن كثيرا ما تؤكد الأدبيات الإسلامية «عدم وجود كهنوت في الإسلام»، فسأحاول هنا الإشارة إلى ثلاثة ملامح تدل على وجود هذا الكهنوت في النظام الإسلامي، وسأسميه للتفرقة والتمييز عن الكهنوت المسيحي - اليهودي (priesthood) بالشيخوت (sheikhood) أي مجموعة المشايخ الذين ينيبون عن الله في ربط العباد برب العباد. ألخص هذه الملامح في الأطروحة التالية: **من ملامح الشيخوت الإسلامي وجود (1) المؤسساتية السياسية و(2) الطاعة الشعبية و(3) الترقية الدينية**. فليس ثمة شيخوتا ما لم يكن مؤسساً سياسياً، ومطاعاً شعبيا، ومُرقّى دينياً. الملمح الأول يشكله البعد السياسي (= الحاكم المُعَيِّن)، أما الثاني فيتشكل كبعد اجتماعي (= الشعب)، والثالث يتجلى في داخل المنظومة نفسها كبعد ديني (= رجال الدين أنفسهم).

أولاً: المؤسساتية السياسية

من ملامح وجود الشيخوت الإسلامي تعيين أفراده وتشكيله كمؤسسة من قبل السياسي. متى ما ظهر الاصطفاء والانتخاب لمجموعة خاصة من رجال الدين، ظهر الشيخوت كمؤسسة منفردة في أجلى صوره. هذه المؤسسة تتولى رخصة التعيين والإقصاء بنفسها بعد اكتمالها، فتدخلُ فيها من تشاء وتُخرج منها من تشاء بحسب معايير خاصة كشدة عبادة الفرد وتحنّثه وقربه من الله وتفقّهه، وبالتالي تتشكل الجماعة المنزهة التي تمثل النخبة الفضلى والأقرب إلى الله زُلفى. حينها، تُعطى هذه المؤسسة مسميات تمييزية خاصة بها عن غيرها كـ «دار الإفتاء» أو «مجمع الفقهاء» أو «كبار العلماء»، ويُعطى رجلٌ فيها هو الأفضل عبادةً وحفظاً وتفسيراً وحديثاً وفقهاً الرتبة الرفيعة فيها، فيأخذ صفة «الشيخ الأكبر» أو «مفتي الديار» أو «المفتي العام»، وهي ذات رتبة "القس العليّ" (high priest) الموجودة في الكهنوت الكنسي ومن بلغها فقد عُدَّ رأيه الرأي الصحيح الصواب الذي يُعطي من التزم به الأجر والثواب.

السبب في ارتباط نشأة الشيخوت بالدعم السياسي يكمن في القداسة والحصانة التي تمنحها له السلطة السياسية. فرضا السياسي عن جماعة دينية خاصة ومنحها الرواتب والمراتب يثني الشعوب من مهاجمتها وانتقاصها والتقليل من شأنها، لا سيما إذا ارتبطت مصالح رجل السياسة بمصالح رجل الدين. هذه الحصانة المقدسة التي يتعرض منتقصها للسجن والعقوبة، هو ما يرفع الجماعة الدينية لمستوى عالٍ جداً أشبه بالكهنوت اليهودي - المسيحي المتعالي على النقد والتصحيح. إذا لم يتوافر هذا الملمح أي الدعم السياسي لمجموعة خاصة من المشايخ، لم تعد الجماعة تستحق وصف الشيخوت، لأنها ستكون ضمن رجال دين مستقلين ليس لهم سلطة ولا مكانة فهم أفراد من عامة العموم، وليس لهم قداسة ولا حصانة، فهم عرضة للنقد والهجوم. باختصار، غياب النقد عن مجموعة المشايخ هو ما يجعلها شيخوتا، وهذا الغياب النقدي لا يتأتى بلا دعمٍ سياسي.

ثانياً: الطاعة الشعبية

لا تُشكّل الجماعة الدينية شيخوتاً ما لم تتأتّى لها الطاعة الشعبية المُطلقة. ومن ملامح هذه الطاعة رغبة الشعوب في سماع آراء هذه الجماعة الدينية الخاصة في نوازل العصر الجديد، والحرص على ترويج فتاويها على أنها الرأي الديني القويم. هذا الترويج والتبشير يمنح الجماعة

الدينية نفوذاً فيه دلالة لوجود الشيخوت المخفي، إذ تقوم الشعوب نفسها بتقريب هؤلاء العلماء من الله على غير العادة، فيتقربون منهم بالحب الأعمى كقول الشافعي (767- 820):

أحبُّ الصالحين ولستُ منهم	لعلي أن أنال بهم شفاعة
وأكرهُ من تجارته المعاصي	وإن كنا سواء في البضاعة

وهو يقوله إذ يقوله رجاء أن يكون هذا الحب شفاعةً له لدخول الجنة. وفي أحايين أخرى، يتقربون بطلبِ دعوةٍ خالصةٍ يطلبها المستفتون من المفتي أو العالم الأكبر، فإن دعا لهم استبشروا خيراً عظيماً ومرتبةً عاليةً عند الله. هذا الاستسقاء للدعوات والمحبّات والشفاعات هو دلالة على الإيمان الشعبي المطلق بأن هذه الجماعة مقدسّة وتمثل الله نفسه، فإن رضيت عنه رضي الله عنه وإن سخطت عليه سخط الله عليه.

هذه الطاعة الشعبية ورغم أنها تكون في أحسن حالاتها لو ارتبطت بمؤسسة دينية سياسية، إلا أنها لا تشترط أن تكون للمؤسسة الدينية المدعومة سياسيا فحسب، فقد تكون طاعة لمؤسسات غير حكومية تمثلها جماعة دينية استقلت لأسباب حركية أو مذهبية، وتتخذ تلك الجماعات أسماء كـ «اتحاد العلماء» «هيئة العلماء» مما يعطيها شرعية كمؤسسة موثوقة. بل قد يبدأ المشايخ في تلك الجماعات المستقلة بادعاء بعض الكرامات الخاصة، كرؤية الملائكة يمشون على الأرض ويجاهدون مع المسلمين، ورؤية الرسول في أحلامهم عين اليقين. هذه الجماعات تكتسب طاعة مطلقة من المجتمعات بنفس الحال الذي كانت الكنيسة تكتسب طاعة الأوروبيون حيث كانوا يدفعون أموالهم وأملاكهم في سبيل رضاها ونيل صكوك الغفران منها. ففي كثير من الأحيان، تقوم الشعوب المسلمة بدفع التبرعات الكبيرة إلى الجماعات الدينية، متمثلاً ذلك في الخمس الذي يدفعه الشيعة لأوليائهم، أو الأموال التي تدفعها الجماعات السنية للمؤسسات غير الحكومية في نصرة شعب منكوب أو دعوةٍ لجهاد. فلولا وجود شيخوت يبرر هذه التبرعات، لما حدثت الطاعة الشعبية ولتفرق الناس عنها أشتاتا.

وقد تكون هذه الطاعة مطلوبة من الفقهاء أنفسهم، كما طالب ابن القيم الجوزية الناس أن يطيعوا فقهاءهم فإن «فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصّوا باستنباط

الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب، فقد قال الله **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}**[14]»[15]. وعلى أن ليس في الآية ما يشير صراحةً إلى أن «طاعة العلماء مقدمة على طاعة الوالدين»، إلا أن ابن الجوزية رفعهم لمرتبة النجوم في السماء وجعل حاجة الناس لهم - بزعمه - أكثر من حاجتهم للأكل والشراب، وهذا يكفي تبريرا متطرفاً لتلك الطاعة! باختصار، التقديس والحب الشعبـي الأعمى للعلماء هو ما يصنع من تلك الجماعة شيخوتاً إسلامياً.

ثالثاً: الترقية الدينية

الترقية الدينية هي الملمح الثالث والتأكيدي على وجود الشيخوت الإسلامي. فكلما ترقّى الشيخ من مرتبة لأعلى، اقتضى ذلك ارتقاءه إلى السماء. وكلما كان ثمة تعيينات وترقيات، وشيخ أكبر وشيخ أصغر، تجلت هذه التراتبية الدينية التي وجدت في الكهنوت اليهودي - المسيحي. فإذا كان ثمة إكليروس (clergy) وهو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس حيث يحدد درجات الكهنة ويقسمهم بحسب واجباتهم وأدوارهم ما بين رتبة الشمامسة والقسيسية والأسقفية والبابوية، فتجد الشماس الأبصالتيس والأغنسطس والقس والقمص والأسقف والمطران والبطريرك ثم البابا، فإنك تجد في السلم الإسلامي من وظائف المسجد، المؤذن، ثم الإمام، ثم الخطيب، ثم طالب العلم، ثم الداعية، ثم الواعظ، ثم الشيخ، ثم الفقيه ثم المفسر ثم المحدث ثم العالم ثم العلامة ثم المفتي الأكبر وهو من بلغ مرتبة البابوية العليا. هذه التراتبية جعلت طلاب العلم ينشدون بأنفسهم بلوغ أعلى المستويات القريبة من الله. ودفعهم لطلب العلم وأخذ الشهادات والإجازات والتزكيات من المشايخ الكبار، فمن نال إجازة عن شيخه، فقد ارتقى في المعالي لصفه.

وأعلى المراتب وأجلها شأنا ومكاناً هي مكانة «الموقع عن الله». يؤكد ابن القيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين عن الله» في فصل «ما يُشترط فيمن يوقّع عن الله ورسوله» أنه «لما كان التبليغُ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يُبلّغ والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا

لمن اتصف بالعلم والصدق... ويكون مع ذلك حسن الطريقة مرضي السيرة عدلا في أقواله وأفعاله... وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنكر فضله، ولا يُجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرجٌ من قول الحق والصدع به، فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه ربُّ الأرباب، فقال تعالى **{وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ...}**[16] وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفا وجلالة»[17]. في ضوء هذا النص، يرى ابن القيم بأن الموقع الفقيه والعالم هو في منصب الله عز وجل، فكما أن الله يُستفتى ويُفتي، فالعالم أيضا يفتي بما يمليه عليه الله ويوقع عن الله بنفسه بكل ثقة، كما يوقع الرجل عن الملك في الدنيا. هذه المرتبة هي أفصح المراتب العليا التي لا شك في أنها تمثل وجود شيخوت إسلامي بامتياز.

صراع الدين والفلسفة

الصراعُ بين الدين والفلسفة صراعٌ بين الميتافيزيقيات والماديات، والإيمان والبرهان، والاعتقاد والانتقاد، والغيب والشهادة، والتسليم والتحقيق؛ ورغم أنَّ الغلبة تبدو للفلسفة بحكم ما تتحلى به من مزايا معاصرة، إلا أنَّ للدين عتاده التطوري الذي لا يُسحق بسهولة. فإذا استطاعت الفلسفة أن تُزاحم الدين لدرجة الإزاحة في هذا العصر، فقد سَبَقَ الدين وزاحم الفلسفة الإغريقية وقضى عليها وحطَّ من قدرها لدرجة لم يبرز فيلسوف إغريقي عالمي في عصر الازدهار المسيحي وحتى هذا اليوم.

هنا، سأحاول قراءة مستقبل هذا الصراع بين الدين والفلسفة، وسأضع ثلاثة سيناريوهات محتملة في تبيان ذلك وسأبرر كل سيناريو على حدة. ألخص هذه السيناريوهات في الأطروحة التالية: **مستقبلُ الصراع بين الدين والفلسفة سينتهي لصالح (1) الفلسفة أو (2) الدين، والأرجح أن تكون الغلبة (3) لا للفلسفة ولا الدين، إنما للعلم والأدب على التوالي.**

أولاً: هزيمة الدين

يُمكن القول بأن (1) عصر النهضة (renaissance) الناشئ بإيطاليا من القرن الرابع عشر حتى السابع عشر و(2) عصر الأنوار (enlightenment) المخترق لأوروبا في القرن الثامن عشر، قد أوقفا التاريخ وشلاًّ حركته، ثم قاما فشطراه لشطرين: (1) عصر الأديان القديمة و(2) عصر الفلسفات الحديثة. فما قبل هذين العصرين كان تحت سيطرة الدين، أما ما بعدهما فهو حتما للفلسفة وليس للدين منه حظٌ ولا نصيب. وبرهانُ ذلك أنه لم ينشأ بعد هذين العصرين دينٌ ولم يُبعث رسولٌ جديد، فيما عدا هرطقات وُلدت من رحم الأديان القديمة.

غلبة الفلسفة على الدين هي صيغة كبرى لعدة انتصارات شهدها العصر الحديث، يمكن تلخيصها في أربعة: (1) انتصار العقل على النقل، فقد شهد عصر الأنوار حركة نقدية شاملة لكل موروث نصي، أزهقت بحدتها وجرأتها الفلسفات نفسها فضلا عن الديانات، و(2) انتصار المعرفة على الأدلجة، فالعصر لم يعد يُطق الأيديولوجيات ذات الأجندات المتحيّزة، وذلك لنشوب الحروب بدوافع الأيديولوجيات خصوصا، وارتباط السلم بالمعارف، و(3) صعود الأصوليات الدينية التي أسدت خدمةً جليلةً للفلسفة بتأكيد خطر الأديان، فارتبط العنف بالدين حصراً ولاقى على إثر ذلك الإقصاء والتهميش و(4) صعود الحداثة كتيار عالمي عولمي، إذ أصبحت الحاجة للرؤية الجديدة لا القديمة، وللتحرر لا التحرز، وللانفتاح لا الانغلاق، فصارت كل دعوة للالتزام بالنصوص والكتب والعهود هي بمثابة الدعوة للوقوف وفي ذلك مناهضة للنهضة والترقيّ والحضارة.

هذه الانتصارات المتتالية هي التي أعلت من كعب الفلسفة في الحاضر وحطت من قدر الدين ليحل محله الاتجاه الإلحادي واللاأدري، بحيث ساد شعور بنهاية الأديان جمعاء.

ثانيا: هزيمة الفلسفة

رغم أن الفلسفة سحقت الأديان بانتصارات متتالية، إلا أن صعود الدين وإزاحته للفلسفة وتصدره للمشهد العالمي في المستقبل أمرٌ - إن لم يكن ممكناً - فليس مستحيلاً. عودة الدين مجدداً ممكنة مع تفشي النظرة الفلسفية العدمية التي أنهكت الحياة بقتامتها، حتى سلبتها المعنى والغاية. هذه النظرة العدمية للحياة تلغي الاصطفاف كليا، بحيث يتساوى كل شيء، الأبيض منه والأسود، وهو ما يزيد تغول حالات الإحباط والاكتئاب. مكون الدين الروحاني يقضي على هذه الأزمات وقد يكون هو الضوء الأخير في هذا النفق المظلم الذي يتطلب كثيراً من البحث والسؤال قبل أن ينحدر إلى اليأس والانتحار.

العقل محمود، لكنه يفشل عن التطور والاتساع بسبب الحدود والضوابط العلمية الصارمة التي انحبس فيها، بخلاف تطور الأديان واتساعها واحتوائها لكل شيء. خصائص العقل هي (أ) «المادة والصرامة والضبط والتعقيد»، وهذه الخصائص «الضيقة» من المحتمل أن يثور عليها الإنسان المحبط و«المتضايق» ويعود ناشداً خصائص الدين (ب) «الروح والفُسحة والحِل والتبسيط». التطور التقني متصاعد بسرعة، وتكمن خطورته في تهديده بإهدار قيمة الإنسان وإلغاء

دوره الوجودي كلياً، وهو خطر سيضر بالإنسانية وسيزيد من الإشكالية. في أطروحته «العصر العلماني، 2007»، يرى الفيلسوف الكندي تشارلز تيلر (1931-) بأن صعود العلمنة (secularity) في المجتمعات ليس بسبب صعود العلم والفلسفة؛ فالعلمانية صيغة سياسية فكرية تاريخية بحتة، ولا تعني «غياب الأديان»؛ فالدين باق وحالة عدم الإيمان بالله، ليست أكثر من حالة الإيمان به في المجتمع الغربـي؛ إذ أن الدين يقاوم عن طريق توزيع نفسه أفقيا، وينمو أحيانا في سياقات أخرى عموديا. فبزعمه، فإن «التطلع البشري للدين لن ينضب»[18] بل سيظل الدين قويا في الذاكرة، «كنوع من الدعم والمخزون للدعم والتعزيز الروحي»[19].

من دلائل قوة الدين أنه لا يزال يعيش حتى هذا العصر رغم الظروف التاريخية القاسية التي مر ولا يزال يمر بها، فثمة ديانات عاشت آلاف السنين يعتنقها ملايين البشر إلى هذا اليوم، عجزت الفلسفات المعاصرة أن تحقق ما حققته من الجماهيرية والصمود؛ فما الذي يمنع الدين من العودة والانتصار لا سيما وقد ظهرت أصوليات في أشد العصور حداثة؟

ثالثاً: هزيمة الفلسفة والدين

ليس من شكٍ بأن العصر الحديث هو عصر النهايات، إذ آذن بنهايات متعددة كـ «نهاية الحداثة» بزعم الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو (1936-)، و«نهاية التاريخ، 1992» بزعم الفيلسوف الأمريكي فرانسيس فوكوياما (1952-) و«نهاية العلم، 1966» بزعم مواطنه جون هورغن (1953-)، و«نهاية الدولة القومية، 1993» بزعم السياسي الفرنسي جان ماري جويهينو (1949-).

وليست النهاية من نصيب الظواهر فحسب، بل للموجودات نصيبٌ من الموت؛ فقد أعلن الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (1844- 1900) «موت الإله»، كما أعلن الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926- 1984) «موت الإنسان» وأعلن مواطنه رولان بارت (1915- 1980) «موت المؤلف» وأخيراً إعلان الأديب البريطاني رونان ماكدونالد (1970-) «موت الناقد، 2007»، وهكذا في سلسلة من الأموات لا تكاد تنتهي. يقول ماكدونالد في كتابه «يبدو أن زمن الناقد، بوصفه الحكم الفيصل الذي يحدد ذائقة الجمهور ويقرر ما يستهلكه ذلك الجمهور على

الصعيد الثقافي، قد ولّى. كما أن موضع الناقد في حقول الفنون المختلفة أصبح أضعف بكثير مما كان عليه في الخمسينيات والستينيات... دور الناقد تقلص بعد الذروة التي وصلها نقاد مثل كينث تاينان وكليمنت غرينبيرغ أو بلوين كيل. لربما يكون الناقد قد مات لأن جدنا الطاعن في السن تايم في رواية جود الغامض يقول لنا «إننا كثيرون». فعندما ترتفع أصوات نقدية كثيرة فإن من غير المستغرب أن لا يُسمع منها إلا القيل وقت الضجيج»[20].

الدين والفلسفة ليسا بمفازة عن النهايات، فقد أعلن الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889- 1976) «نهاية الفلسفة»، وأعلن المؤلف الكندي بروكسي كيفي (1965-) «نهاية الأديان، 2007»، وأعلن زميله الأسترالي نيك تراكاكيس «نهاية فلسفة الأديان، 2008». يقول هايدغر «لا أحد يعرف كيف سيكون مصير الفكر، لقد تحدثتُ في محاضرة بباريس عام 1964م في محاضرة بعنوان «موت الفلسفة ومهمة التفكير» وقلتُ بموت الفلسفة - أي فلسفة الميتافيزيقا - ثم شددتُ بأن التفكير أبسط من الفلسفة ولكن من الصعب إنجازه. فهو بحاجة لعناية جديدة باللغة، وليس عناية بنحت المصطلحات كما كنتُ أعتقد»[21].

كما يذكر المؤرخ البريطاني سودير هازاريسينغ (1961-) في كتابه الأخير «كيف يفكر الفرنسيون، 2015» وفي مقالة منشورة له بصحيفة الغارديان بعنوان «من يسار النهر إلى اللاشيء، أين ذهب الفلاسفة الفرنسيون العظام؟» بأن الفلسفة الفرنسية تكاد تنقرض اليوم، «فالفكر الفرنسي في حالة ركود. الفلسفة الفرنسية التي علّمت العالم ليفكر بأنظمة فكرية جريئة مثل العقلانية والجماهيرية والنسوية والوضعية والوجودية والبنيوية، لم تقدم سوى القليل جدا في العقود الأخيرة. لقد أصبحت مقاطعة سانت جيرمان دي بري، التي كانت المحرك للإبداع الفكري بالضفة اليسارية لنهر السين، ملاذا لمحلات الأزياء الراقية، وتلاشت ذكريات ماضيها الفني والأدبي»[22]. هذه النهاية متوقعة إذ سيجمد الدين والفلسفة في مركبات تاريخية جامدة وتُلغى حركيتهما الفاعلة، وستندمج تحت وظائف أخرى مغايرة.

فالمتوقع أن يسحب «العالم» (scientist) من «الفيلسوف» (philosopher) مهمته ووظيفته، فتُطوى بذلك مهمات الفلسفة كليا؛ ويسحب «الأديب والفنان» (art/literary figure) بأنواعه الروائي والشاعر والقاص والمسرحي والمغني والرسام مهمة «الداعية والمبشر» (preacher)، فيقص عليهم من الأخبار والأساطير الروائية الإبداعية ما يغنيهم بحداثته وجدَّتِه عما

في قصص الأديان؛ أو يَنْظِم لهم الأشعار والنثريات ما يُسلّيهم عن المحسنات الدينية اللغوية، أو يقيم لهم حفلات الأغاني الموسيقية ما يُنسّيهم التراتيل الروحية، أو يصور لهم تصاوير وتماثيل من الواقع تتجاوز في الجماليات مجسمات بوذا والمسيح التاريخية. بذلك تكون الفلسفة مُلتهمة من قبل العلم، ويكون الدين مُغيّب تحت تأثير الأدب، فيما عدا الإشارة لوجودهما التاريخي دونما فاعليةٍ لهما ونشاط.



أطاريح فلسفية

شروط التفكير الفلسفي

«لا يمكن تعلم الفلسفة بل يمكننا فقط تعلم التفلسف» هكذا يقول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724- 1804) ويعني بذلك أن الفلسفة ليست تاريخاً يُحفظ ولا معلومات تُجمع، إنما ممارسة ذهنية تتطلب أدوات وشروط معينة لإنجازها. هنا، سأسلط الضوء على ثلاثة شروط أحسبُ أنها تؤهل الفرد ليحقق المستوى الكافي من التفكير الفلسفي أو تحقيق مهمة «الفيلسوف» وهي «ممارسة التفلسف» لا «تعلم الفلسفة». وألخص هذه الشروط في الأطروحة التالية: **لا يتحقق التفكير الفلسفي إلا بثلاثة شروط وهي (1) التشكيك و(2) التفكيك و(3) الديالكتيك**.

يرتبط الشرط الأول بـ «التخلية» وهي صفة «المفكر»، ويرتبط الثاني بـ «التجلية» وهي صفة «الباحث»، أما الثالث فيرتبط بـ «التحلية» وهي صفة «الفيلسوف» العليا، تلك المظلّة الضامّة للمفكر والباحث على السواء.

أولاً: التشكيك

في مرحلة «التخلية»، تكون أولى مهام الفيلسوف أن «يتخلَّى» عن كل مكتسباته وموروثاته الدينية والثقافية، وذلك بإثارة الشكوك حولها ما ينتهي أخيراً إلى أن يكون خِلْواً من كل توجهات وانحيازات تسيء لاحقا لاستنتاجاته وخلاصاته. الموروث ليس قاعدة معرفية مضمونة، هذا زعم أولي. أما العملية التشكيكية، فهي من يُزعزع القواعد ويُحقِّق في النتائج، ولا تُنجز إلا بآليَّتين متكاملتين وهما: (1) السؤال (Question) و(2) التصويب (Correction).

إثارة الأسئلة هي خطوة الفيلسوف المبدئية. فالفيلسوف كائنٌ متسائلٌ شكّاك، يبعث الأسئلة ولا يبتغي من إثارتها الوصول إلى إجابات، بقدر ما يسعى لزحزحة الأسس المشكلة لما يتم التساؤل عنه كمنظومة (= أعني التصور). اللفظة الإنجليزية (Question) تعني «السؤال» كاسم وتعني «يشك» كفعل، ما يشير إلى أن وظيفة السؤال هي الانتقال من «اللامسؤول عنه واللامفكر فيه» إلى «المسؤول عنه والمفكر فيه»، وهي خطوة التفلسف الثانية (= أعني الوعي). يكفي من السؤال أن يدفع ناحية نقض المسلمات وتصحيح التصورات، فالحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره؛ فإنْ كان التصور مغلوطاً، قام جميع ما يُبنى عليه على الأوهام والأغاليط، وهي أولى حواجب التفكير الفلسفي (= التسليم) التي تعطل كلاً من (1) السؤال و(2) التصويب.

يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596- 1650) وهو صاحب منهج الشك الديكارتي (Cartesian Doubt) «لقد أوضحت خلال كتاباتي أن طريقتي تشبه طريقة المهندس المعماري. عندما يرغب مهندس معماري في بناء منزل مستقر على الأرض حيث توجد طبقة من التربة الرملية فوق صخور صلبة أو متكلسات وقواعد راسخة، فإنه يبدأ بحفر مجموعة من الأخاديد ويُزيل منها الرمل وما علق به واختلط، حتى يتمكن من وضع أساسات منزله على تربة ثابتة. بنفس الطريقة، أبدأ بأخذ كل شيء مشكوك فيه ورميه مثل الرمل»[23]. وهذا يقيم مدرسة التأسيسية (foundationalism) وهي نظرية معرفية ترى بأنه يجب على المعرفة أن تقوم على قاعدة ومقدمة معرفية مُبررة، ولا يتم ذلك إلا بالشك والتحقق فيها. باختصار، يمكن القول بأن من أعراض التفلسف أن يكون المرء قَلَقاً ومُقلقاً بحسب كوجيتو طه حسين (1889- 1973) «أنا قلق دائما، مُقلق دائما، ساخط دائما، مثير للسخط من حولي»[24]، ولا يمكن أن يتم له ذلك إلا بأن (1) يسأل وتبعا لذلك (2) يُصوّب، فيظل بذلك في سيرورة دائمة من القلق المتسائل المصوِّب وهو النشاط الأول المحقق لشروط «التخلية». وهذه مهام «المفكر».

ثانياً: التفكيك

في مرحلة التجلية، ينتقل الفيلسوف من السؤال والتصويب إلى (1) الفحص (Investigation) و(2) التصوير (Conceptualization). الفحص عملية انتظامية تفكيكية في كل ما تم السؤال عنه أو الشك فيه. فقبل نقض مسلمات معيّنة وقبول أخرى بديلة، ينبغي فحص

الأسباب والدوافع لهذا النقض أو القبول، وإلا لكان الشك عملية تدميرية لكل شيء بما فيها التفكير نفسه، وهو ما يتنافى مع الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود». يتطلب الفحص آليَّتين متكاملتين (1) «الملاحظة» (Observation) (وهي عملية سلبية حسية رقابية) و(2) «الرصد» (Capture) (وهي عملية ضبطية ديناميكية).

ولأن التصورات تُشكِّل نظاماً معرفياً أو «إبستيمية» راسخة، يمكن القول بأن ملاحظة قِطَعها المتفرقة المتشاكلة ثم رصدها هي أهم ما يحَفْز الفيلسوف لأن يخرج أو يُبقي عليها. ثمة ظواهر وسلوكات وأحداث ورؤى وتصورات تخترق المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلخ، ولا تنتظر من الفيلسوف سوى ملاحظة أولية قبل أن يتحرك لرصدها. كل ما يتم رصده يعني بالضرورة أنه جديد وقابل للمفهومية، وعلى ذلك ينبغي أن يظهر في لبوس وصفي مُستحدث، وتظهر هنا قيمة العملية المكملة (2) التصوير. التصوير (Conceptualization) خطوة توصيفية تسعى للقبض على ما تم تفكيكه ثم إعادة بنائه في مفاهيم وتصورات جديدة.

كل ظاهرة ملحوظة ستظل مُغيّبة وغير قابلة للسيطرة ما لم تتدخل اللغة لتعيين حدودها، فهي تحتاج لاسم أو وصف للقبض عليها فتظهر بجلاء وقت الطرح والجدال، ولذلك يرى الفيلسوفان الفرنسيان جيل دولوز (1995- 1995) وبيير فليكس غتّاري (1930- 1992) بأن الفلسفة هي «فن تكوين وإبداع، وصنع المفاهيم»[25]. بدون اسم أو مفهوم قابض للظاهرة، ستظل الظاهرة بمثابة الثقب الأسود الذي تدور حوله أجرام التصورات دونما يُلحظ وجوده. بذلك يكون الشرط الثاني للتفلسف هو التجلية أي الإيضاح، ولا يتم إلا بـ (1) الفحص و(2) التصوير، وهذه مهام «الباحث».

ثالثاً: الديالكتيك

إذا كان الشرطان الأولان (1) التشكيك و(2) التفكيك يتحققان في ذهنية فيلسوف واحد، فإن كل النتائج الصادرة عنهما لا يمكن أن تثبت جدارتها دون إخضاعها لشرط (3) الديالكتيك (Dialectics). الديالكتيك ممارسة جدلية حوارية بين شخصين أو أكثر لهما نظرتان مختلفتان عن موضوع معين ويرغبان في الوصول للحقيقة وفق منطلقات المنطق. بذلك، لا يتم الديالكتيك إلا بـ

(1) الجدل (Argument) و(2) المنطق (Logic). ولا يمكن أن يقوم جدل أو محاورة دون الدخول في صراع مع فلاسفة آخرين حول الفكرة ذاتها، ولا يمكن أن يتم إثبات قوتها من ضعفها ما لم يتم إخضاعها لحسومات المنطق الصارم.

تجدر الإشارة هنا إلى أن «الآخر» ليس بالضرورة «الآخر المختلف» على أنه أعلى شروط إنضاج الأفكار لكونه أبعد عن التأثر والانحياز. فقد يكون «الآخر» الصورة المقابلة للذات المتجادلة مع نفسها، ونأخذ هنا برأي الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك (1949-) الذي يرى بأن الفلسفة لا تظهر بالضرورة كنتيجة عن جدل ومحاورة بين أطراف مختلفين (دايالوغ Dialogue) بل قد تكون نتيجة عن جدال ومحاورة داخلية بين الفرد وذاته (مونولوغ Monologue)[26]. بإيجاز، لا يكون الفيلسوف فيلسوفا ما لم (1) يُجادل و(2) يتمنطق، والجدل هنا يتطلب «البحث عن البراهين الداعمة للفكرة الجديدة» في محاربة الخصوم ذواتاً أو غيريات، فيما يتطلب المنطق «البحث عن المناهج والمقاربات الحاضنة والمُسددة لتلك البراهين».

المنطق هنا بمثابة الآليات الصارمة المُتبّعة للوصول إلى محطات مضمونة من الاستنتاج والاستقراء، ولا يمكن بسهولة التحايل عليها أو الحيدة عنها، فهي ثوابت (Constants). أما البراهين والأدلة فهي جميعاً قابلة للتحايل والتزوير والتزييف، وهي على إثر ذلك متغيرات (Variables). فقد يأخذ الدليل شكل النص أو حالة الحدث أو صورة الشخص، لكنه حتماً لا يُعتد به من حيث المنهج والمقاربة المنطقية ما لم يُولد من سياق العقل المجرد الموضوعي. على ذلك، يمكن القول بأن أعلى مستويات التفلسف تجري مجرى التحلية أي التحلي بـ (1) الجدل و(2) المنطق، وهذه مهام «الفيلسوف».

خصائص الفلسفة والعلم

ثمة تداخل بين العلم (science) والفلسفة (philosophy) من حيث الأطاريح والأساليب. فلا علم بدون فلسفة، ولا فلسفة بدون علم، فكلاهما يُكمّل الآخر؛ فالفلسفة تغذي العلم بالمناهج بينما يُعضّد العلم الفلسفة بالمعطيات والحقائق، بدرجة تكاملية بات معها التشابه ممتنعاً على الفصل والتمايز.

هنا، سأقدم ثلاثة محددات أساسية أزعمُ بأنها قادرة على الفصل الحاد بين الفلسفة والعلم. وألخص هذه المحددات في الأطروحة التالية: **تختلف الفلسفة عن العلم من حيث وفقط من حيث (1) الإجابة والحقيقة و(2) الإحاطة والطريقة و(3) البساطة الأنيقة**. هذه المُحددات تمثل منهاجا قياسيا يحدد ما إذا كانت الأطروحة - تحت الدراسة - تقع في نطاق العلم أم تخرج منه دخولاً في نطاق الفلسفة.

أولاً: الإجابة والحقيقة

تعد الإجابة (answer) أشهر الفواصل بين العلم والفلسفة. بإيجاز، إذا لم تكتمل الإجابة على سؤال ما وظلت محل التخمين والتحزر (speculations) فالأطروحة فلسفية بامتياز، إذ أن الفلسفة معروفة بالمحاولة (attempt) ولا تروم إلى تقديم الإجابة النهائية. متى ما تكتمل الإجابة، تخرج الأطروحة من السياق الفلسفي إلى السياق العلمي، فتصبح أطروحة علمية. العلم معروف بعنايته بالحقائق (facts) فحين يقدم إجابة فإنه يقدم حقيقة من الصعب دحضها، وهذا يتجلى في العلوم الطبيعية الفيزيائية والرياضية القائمة على المنطق (logic) والإطلاق (absolutism). فالإجابة

(3) على سؤال (1 + 2) هي إجابة إطلاقية تمثل حقيقة ثابتة لا يمكن بحال أن تتغير أو تتبدل في أي زمان ومكان. الفلسفة بطبيعتها لا تُعنى بالإطلاق، رغم أن المحاولات الفلسفية الأولى كانت تسعى لتقدم المطلقات على المحاولات، أفلاطون مثال.

تأسيسا على ما سبق، نطرح زعمين مكملين لبعضهما، الأول نقول فيه (1) «إذا كانت «الحقيقة» هي ميدان العلم، فإن «الحق» هو ميدان الفلسفة»، وفرق بين الحق والحقيقة في كون الأول إيديولوجي انحيازي ويتجلى في فلسفة الأديان والميتافيزيقيا والوجود، والثاني إبستمولوجي معرفي ويتجلى في العلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة، والزعم الثاني (2) «إذا كانت الفلسفة تمتاز بالتراكم، فإن العلم يمتاز بالتطامر»، فالفلسفة تتراكم ولا يمكن أن تطمر الفلسفات السابقة لها ففلسفة الإغريق لا تزال متداولة إلى اليوم، في حين أن العلم السابق لنظرية نيوتن هو علم مطمور ليس له هذا اليوم حضور.

يشير إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير (1918- 1990) في كتابه «الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء، 1974»، قائلاً «إن ما يميز تاريخ الفلسفة ويجعله فريدا من نوعه هو أن كل فلسفة جديدة عندما تطغى على فلسفة قديمة لتحتل مركز الصدارة لا تقضي على الفلسفة القديمة قضاءً مبرما بل تستمر الفلسفة القديمة في الوجود وتعيش إلى ما لا نهاية، أما تاريخ العلوم فنلحظ نبذا للأخطاء التي تختفي كلية وتقييدا للمعارف والعناصر النظرية السابقة في سياق المعارف الجديدة المكتسبة والنظريات المُنشأة»[27].

ثانيا: الإحاطة والطريقة

أبرز ما يُميز الفلسفة عن العلم هو ميلها إلى الإحاطة بكل شيء ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، فهي تتسع وتشمل جميع الميادين في الغالب. على سبيل المثال، تتناول الفلسفة الوقائع الأرضية، ثم تنتقل لتتناول قضايا الميتافيزيقيا السماوية. الفلسفة تحاول أن تقدم إجابات شاملة على كل ما ورثه الوجدان البشري، الموجود منه وغير الموجود (المادة vs. الروح) والميتافيزيقي منه والفيزيقي (الإله vs. الإنسان) والملموس منه والمحسوس (الملاحظة vs. الحدس). على النقيض، لا يُعنى العلم بأي مسألة تمس الغيبيات والميتافيزيقيات، بل يقتصر على دراسة الأرض والإنسان وما هو مشهود وملحوظ. فإذا كانت الفلسفة تقوم على التفكيرِ المليّ التأمليّ (meditative thinking) فإن

العلم يقوم على (1) التجربة (experiment) و(2) الملاحظة (observation)، فهو يجرب ويختبر في «المعمل» (labwork) فيما يخص المسائل العلمية الطبيعية، ويُلاحظ ويجمع في «الميدان» (fieldwork) في ما يخص المسائل العلمية الإنسانية.

محاولة الفلسفة للإحاطة بكل شيء جعلها في الواقع إطاراً يُحيط بالعلم نفسه، فلكل علم (1) إطار (framework) و(2) طريقة/مقاربة فلسفية (approach). فلسفة المنطق (Philosophy of Logic) التي طرحها أرسطو تمثل طريقة منهجية للعلم إلى هذا اليوم، إذ أسس مدرسة منطقية جعلت الفليسوف الألماني إيمانويل كانط (1724- 1804) يصرّح بأن المنطق ولد تاما وكاملا مع أرسطو، ولم يطرأ عليه أي تغيرات منذ مرحلة تأسيسه، فقال "إن المنطق لم يكتسب أي مضمون منذ عصر أرسطو ولا يمكن أن يكتسب شيئا بسبب طبيعته. ففي عصرنا الحالي، لا يوجد أي متمنطق مشهور، ولا نحتاج أي اكتشافات جديدة في المنطق لأن منطق أرسطو شمل على طريقة التفكير"[28]. هذه الفلسفة المنطقية وضعت للعلم مناهج استدلالية يهتدي بها للوصول إلى نتائجه وخلاصاته، كمناهج الاستقراء (induction) والاستنتاج (deduction) والاحتمال (abduction).

لم يتوقف ذلك على فلاسفة الماضي بل ساهم فلاسفة العلم المعاصرون لوضع مناهج جديدة للعلم، كالفيلسوفين الأمريكيين تشارلز بيرس (1839- 1914) وتوماس كوهن (1922- 1996) بالإضافة إلى الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902- 1994) الذي استبدل «النظرات الاستقرائية» (inductivist views) بـ «الإبطال التجريبـي» (empirical falsification).

ثالثا: البساطة الأنيقة

يمتاز العلم عن الفلسفة في كونه يقدم أطروحات (1) بسيطة (simple) و(2) أنيقة (elegant). تتجلى البساطة في شفرة أوكام (Okham's Razor)، وهو مبدأ علمي مُعتمد في جميع العلوم يعود للفيلسوف الإنجليزي ويليام أوف أوكام (1287- 1347) الذي طرحه كتأكيد على أن النظرية العلمية لا تنجح إلا بالبساطة (simplicity)، وأن النظرية ببساطتها أولى بكثير من المعقدة وأسهل منها في الاختبار والنجاعة. وعلى ذلك يؤكد الفيلسوف البريطاني ريتشارد سوينبيرن

(1934-) في كتابه «البساطة دليل على الحقيقة، 1997» أن «الفرضية البسيطة التي تُقترح لشرح ظاهرة ما هي في الأرجح الفرضية الأصح من أي فرضية أخرى، فمن المرجّح أن تكون توقعاتها أصح من غيرها. لأن ثمة مبدأ إبستمولوجي/معرفي مُسبق يؤكد بأن «البساطة دليل على الحقيقة»»[29].

البساطة لا تكتمل إلا بالأناقة (elegance)، هكذا يرى العالم البيولوجي الإنجليزي آيان جلين (1928-) في كتابه الأخير «الأناقة في العلم: جمال البساطة، 2010»، حيث برهن من خلاله على أن جميع الثورات العلمية كانت بسيطة وأنيقة، وقدّم على ذلك نماذج دراسية من علماء أجلاّء كدراسات إسحاق نيوتن (1642- 1727) وغاليلو غاليلي (1564- 1642) على الحركات الكوكبية والكرات الخشبية، ودراسة بنجامين ثومبسون (1753-1814) على الحرارة ودراستيّ توماس يونغ (1773- 1829) ومايكل فارادي (1791- 1867) على الضوء والكهرباء على التوالي[30].

في المقابل، تُعرف الفلسفة بالتعقيد والغموض، فالتعقيد المتعمد (deliberate obscurity) أسلوب فلسفي أصيل، وقد وظفه الفلاسفة من أمثال الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889-1979) والفيلسوفيين الفرنسيين إيمانويل لفيناس (1906- 1995) وجاك دريدا (1930- 2004). وقد انتقد الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك (1949-) هذا التعقيد قائلاً «اذكروا لي مثالاً واحداً لحوار فلسفي ناجح لم يكن فيه سوء تفاهم مريع. فالحوارات الفاشلة نشأت بين أبرز الفلاسفة، فأرسطو لم يفهم أفلاطون بشكل صحيح، وهيغل الذي كان من الممكن أن يكون سعيداً بالحقائق، لم يفهم كانط أيضاً. وهايدغر لم يفهم أحدا على الإطلاق»[31]. كما انتقد الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (1872- 1970) هايدغر قائلاً «إن فلسفة هايدغر غامضة جدا، فلا أحد يشتبه في أن لغته تجري نحو الفوضى. إن الفكرة المثيرة في تأملاته هو إصراره على أن لا شيء يُعتبر إيجابياً، وهذا كما هو وارد في الكثير من الفلسفة الوجودية ملاحظة نفسية تمر على المنطق»[32]، بالإضافة إلى دراسة الفيلسوف الإنجليزي باري سميث (1952-) الذي أكّد صعوبة ترجمة النصوص الفلسفية الألمانية إلى الإنجليزية، حتى المعاصرة منها، لما فيها من أساليب شديدة في الغموض والتعقيد. يقول سميث «من الواضح لكلّ فيلسوف أن الترجمة من وإلى اللغتين الإنجلو - ساكسونية والألمانية أن ترجمة النص الفلسفي الإنجلو - ساكسوني إلى الألمانية مهمة أسهل بكثير من ترجمة نص فلسفي ألماني إلى الإنجليزية. وتقترح الفرضية نفسها على الفور أن ذلك يرجع إلى أن الكتابات الفلسفية الإنجليزية هي في الواقع واضحة ومفهومة، وبالتالي يسهل ترجمتها. من ناحية أخرى، يبدو أن

نصوص الفلسفة الألمانية، الكلاسيكية منها والمعاصرة، في كثير من الحالات تتسم بغموض الأسلوبية أو الغرائبيات من النوع الذي يجعلها غير قابلة للترجمة بالمعنى الدقيق للكلمة»[33].

تناقضات فلسفية في النظرية الليبرالية

رغم أن الليبرالية تعد أنجع المنظومات الفلسفية في العصر الحاضر إلا أنها لا تزال تعاني تناقضات داخلية في بنائها النظري منذ النشأة والتأسيس. هنا، سأشير إلى ثلاثة تناقضات تُنازع الليبرالية هويتها وألخصها في الأطروحة التالية: **تعاني الليبرالية ثلاثة تناقضات فلسفية في صلب نظريتها تَمَسُّ (1) حرية السوق و(2) حرية الفرد و(3) حرية الشعب**. وتجري هذه التناقضات على المستوى (1) الاقتصادي و(2) الاجتماعي و(3) السياسي، على التوالي.

أولاً: حرية السوق

تَمَثَّلَ أولُ ظهورٍ لليبرالية في قانون «عدم التدخل» (laisser-faire) وهو مبدأ رأسمالي تدعمه الليبرالية الاقتصادية يمنع الحكومات من التدخل في السوق، ويعطي السوق حرية تنظيم نفسه بنفسه. في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين جرّع هذا المبدأ الليبرالية ضربات اقتصادية فظيعة على رأسها الكساد الكبير (Great Depression) في الفترة 1929- 1939م، وصولا إلى نكبات المصارف عام 2008م. كمنت خطورة هذا المبدأ في كونه يؤجج الصراع الطبقي بين العمال، ويعمّق الظلم واللامساواة، ويُسَلِّعِنَ الأعمال والوظائف، ما أفرز أزمات تجاوزت بتعقيداتها عقائد الاقتصادي الإنجليزي الفريد مارشال (1842- 1924) الساعية لاحتوائها.

هذه الأزمات الاقتصادية أحدثت صَدْعاً كبيراً في النظرية الليبرالية دفعها لتناقض نفسها وتطالب بتدخل الحكومات في السوق على حساب الحرية، لتقف بذلك موقفَ الضد من مبدأ «عدم التدخل» الأصيل في نظريتها. ففي أوروبا، كان الاقتصادي الإنجليزي جون كينز (1883- 1946)

من أوائل المطالبين بتدخل السلطات في السوق، وذلك في كتابه «إنهاء عدم التدخل، 1926»، كما دعا إلى ذلك مواطنه ليونارد هوبهاوس (1864-1929) الذي أدان الليبرالية على توسيع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، مقترحا فرض الحكومة لضرائب على الشركات الرأسمالية. أما في أمريكا، فقد دعم سياسة «تدخل الحكومة» الفلاسفة الأمريكيون جون ديوي (1859- 1952) وجون رولز (1921- 2002) ورتشارد ررتي (1931- 2007).

على النقيض، خالف الفيلسوف الإيطالي بينيدتو كروتشه (1866- 1956) ومواطنه الاقتصادي الرئيس لويجي إينودي (1943- 196) هذا التوجه مؤكدين بأن أزمة الكساد الكبير تضاعفت بسبب تدخل الحكومة في السوق فعلا، مقترحين ترك السوق ينظم نفسه بنفسه إذ أن تدخل السلطات فيه أمر وخيم العواقب. تدخل الحكومات في السوق من عدمه يمثل تناقضا فلسفيا في صلب النظرية الليبرالية، ولا يزال كبار فلاسفة الاقتصاد من أمثال جوزيف ستيغليتز (1943- 2004، الحاصل على نوبل في الاقتصاد 2001) وبول كروغمان (1953-، الحاصل على نوبل في الاقتصاد 2008) يتجاذبان حدود تدخلات الدولة في الاقتصاد إلى هذا العصر.

ثانياً: حرية الفرد

مع صعود نجم الليبرالية، صعد الفرد على رأس المهام والأولويات، إذ كان التأكيد على أهميته كامناً في أهمية فردانيته المجردة (abstract individualism). تصف الفيلسوفة الأمريكية ماريلين فريدمان (1945-) «الفردانية المجردة» بأنها توجهٌ ليبراليٌ نظري يعتبر الفرد إنساناً وذرة، مُجرّدة من أي سياق اجتماعي، مُنسلخاً من العلاقات الاجتماعية والمجتمعات الإنسانية المشكلة لهويته وطبيعته[34]. فالفرد كائن أناني يظهر في مجتمعات قائمة على الصراع والتنافس، لا تربطها علاقات اجتماعية عميقة، بل علاقات نفعية مبنية على المصالح الشخصية.

هذه الرؤية اللااجتماعية أحدثت أزمة فعلية إذ ساهمت في تأزيم الأوضاع الاجتماعية في أوروبا وأمريكا حيث وسّعت الشركات الرأسمالية متنوعة الجنسيات التفاوت الطبقي بين العمال، ولم تُعنى بأدوارها في الرعاية الاجتماعية كليا. أعادت هذه الأزمة الاعتبار لمساهمات الفيلسوف الإنجليزي الليبرالي جون ستيورات مل (1806- 1873) الذي دعا لنقض هذه الرؤية وتحويل الفردانية من المجردة إلى الفردانية الاجتماعية المتطورة، فالفرد لم يعد ثابتا بقدر ما هو مشروع

دائم التطور والارتقاء بحسب الظروف الاجتماعية، الأمر الذي دعّم التضامن الاجتماعي في الدول على أسس عادلة.

كما دفعت الأزمة الفيلسوف الإنجليزي توماس هل غرين (1836- 1882) لإعلان أهمية المجتمع على الفرد ليطلق ما يسميه الخير المشترك (common good) مؤكدا بأن «الحرية ليست من حقوق الفرد ما لم تكن مُلزمة اجتماعيا». هذا الخلاف مَدَّ حقوق المجتمع وجَزَرَ حقوق الفرد، وأوقع الليبرالية في تناقض بنيوي في فلسفتها الأصلية، إذ لم تعد تعطي الفرد حريته الكاملة، بل تقيده بدوره الاجتماعي؛ فتصبح الليبرالية أقرب إلى الاشتراكية رؤيةً ومنهاجا، وهو ما دفع أحد مناصري الليبرالية الكلاسيكية الاقتصادي النمساوي فريدريك هايك (1899- 1992) ليطرح في كتابه «الطريق نحو العبودية، 1944» تساؤله الشهير «إذا كانت هذه الليبرالية، فما الفارق بينها وبين الاشتراكية؟!». يذكر المنظر الاقتصادي الأمريكي وولتر بلوك (1941-) بأنه و«رغم معارضة هايك للاشتراكية، إلا أنه اضطر إلى تقديم الكثير من التنازلات مع ما بدا له بأنها نظرته الفلسفية الخاصة، لدرجة أنه لو تم إقامة نظام على أساس نظراته، فلن يختلف كثيرا عن الاشتراكية»[35].

ثالثاً: حرية الشعب

دمقرطة البلدان (democratization) فكرة عالمية راجت باسم السلم والسلام وحقوق الإنسان التي هي من صميم النظرية الليبرالية. يمكن القول بأنه «إذا كان دخول الدين في السياسة يُفسد الدين، فإن دخول الليبرالية في السياسة يُفسد الليبرالية»، فمنذ بزوغ نجم الليبرالية في عصر الأنوار والمطالبة بإعطاء الشعوب حق القرار، سقطت الليبرالية في نقائض متعددة مع رغبات شعوب الدول المغلوبة، التي نُقلت إليها الديمقراطية على دبابات الغُزاة المستعمرين.

فعلى الرغم من أن الأب الروحي لليبرالية الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632- 1704) يوجب حق المساواة والاستقلال للمواطنين وحق الدفاع عن حرياتهم وممتلكاتهم إلا أنه سحب حق الحرية من الشعوب غير الإنجليزية، إذ كان يتاجر بالعبيد بنفسه، ويرى بأن «الإنجليزي لا يمكن أن يكون عبدا أبدا». يتشارك معه في الهم مواطنه جون ستيورات ميل المشهور بدفاعه عن الإمبراطورية البريطانية، ما أدى لظهور نُسخة الإمبريالية الليبرالية (Liberal Imperialism).

هذه الليبرالية المعنية بالدمقرطة أصبحت شرطا ليبراليا ولو بالتدخل العسكري الفج كما يرى السياسي الكندي مايكل إغناتيف (1947-) بصفتها «أهون الشرين» (The Lesser Evil) إذ يرى بأن ثمة حق مشروع للدولة لأن تعتقل بلا نهاية وتمارس التحقيقات العنفية الإجاربية على المواطنين لمكافحة المشتبهين بالإرهاب[36]. هذه المواقف الداعية للشر والعنف قد بررت لبعض الدول الديمقراطية الكبرى الحق في عدم مراعاة الشعوب في كتابة الدستور بطريقتها الخاصة. فيذكر المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني (1941-) أن أهم أسباب فشل الليبرالية العربية في القرن العشرين تدخل «السياسات الاستعمارية القمعية متمثلاً في تدخلات الانتداب الفرنسي الذي نقض الدستور في سوريا ولبنان رغم صلاحه، لعدم توافقه مع مصالحه»[37].

هذه التدخلات الإمبريالية زرعت ديمقراطيات مشوهة في أفريقيا؛ فيما يسميه بروفيسور السياسة الأمريكي ستيفن ليفيتسكي (1968-) ومواطنه لوكان وي (1979-) الاستبدادية التنافسية (competitive authoritarianism)، وهو النظام الذي يبدو ديمقراطيا في المظهر واستبدادياً في المخبر، حيث «يُنظر إلى المؤسسات الديمقراطية الرسمية باعتبارها الوسيلة الرئيسية للحصول على السلطة السياسية وممارستها، رغم أن مشغّليها ينتهكون القواعد كثيرا، لدرجة أن النظام لا يفي بالمعايير القليلة والتقليدية للديمقراطية»[38].

كما ساهمت فكرة «الحرب على الإرهاب» اليوم في نشر نسخة التوتاليرية الليبرالية (Liberal Totilarianism) التي سحقت أفغانستان والعراق؛ مروراً بظهور نُسخة الليبرالية المعضلة (Muscular Liberalism) التي اقترحها رئيس وزراء بريطانيا السابق ديفيد كاميرون (1966-) لسحب حق «حرية التعبير» من الإسلاميين في بريطانيا[39]، بالإضافة إلى معارضة الفيلسوف الأمريكي غاري جتن (1942-) والفيلسوف الإسباني لوبيز غويرا (1947-) لحق الشعوب في التصويت بحجة عدم قدرتهم على الاختيار[40]. هذه التصادمات الليبرالية بين النظرية والممارسة هي نتيجة عن الطموحات الإمبريالية التي لا تزال دول الاستعمار تدعو لإنفاذها، حتى وإن أفرزت تناقضات حادة لا تمت لروح الليبرالية بصلة.

محاولة في تعريف العلماني

يمكن القول بأن الإنسان العلماني هو «إنسان الحضارة» بامتياز، بحيث لا يتأتّى لأي حضارة أن تمتد عمقاً وتتسع أفقاً إلا بوجوده مشاركاً فيها كـ (1) قوة بناء (= عمودية) و(2) قوة حراك (= أفقية) تخترق مظاهر الحياة. العلمانية (secularism) من أكثر المصطلحات تداولاً؛ ورغم أنها تُقدَّم كـ «إجراء» يقوم فيه الإنسان بفصل الدين عن الدولة، إلا أنها منظومة من القيم والتوجهات الانفصالية متى تسرّبت في الإنسان أصبح علمانيا بالتعريف والوظيفة.

هنا، سأحاول تعريف «الإنسان العلماني» وسأطرح - لإنجاز ذلك - ثلاثة محددات أزعمُ بأنها إنْ وجدت في الإنسان فهو علماني بالضرورة والإلزام؛ وإنْ لم توجد فيه فهو غير علماني بالإطلاق. أُلخِّص هذه المحددات في الأطروحة التالية: **لا يكون الإنسان علمانيا حتى وفقط حتى (1) ينفصل عن المركزية والإنسانية و(2) ينفصل عن التاريخ والاجتماع و(3) ينفصل عن الميتافيزيقيا والإيديولوجيا.** الانفصال الأول يمثّل بعداً إيتيقيا/أخلاقياً، والثاني يمثل بعداً سوسيولوجيا/اجتماعيا والثالث يمثل بُعداً إبستمولوجيا/معرفياً.

أولاً: الانفصال عن المركزية والإنسانية

من منطلق أخلاقي، لا يمكن أن يصبح الإنسان علمانيا حتى يتم فصله عن (1) فكرة المركز و(2) صفة الإنسان. فصل الإنسان عن المركز أو «اللامركزية» (decentralization) هي خطوة أخلاقية أولية تُلغي سلطة الإنسان على المركز، بحيث لا يُصبح مركزاً لهذا الكون وقيّما عليه، إنما طرفاً فيه يتشارك مع أطراف آخرين وفق منظومة أخلاقية تعاقدية متعادلة على أسس طرف -

طرفية لا طرف - مركزية. هذا الشعور الإنساني بأنه مركز الكون شعور نرجسي تمييزي عنصري وهو سبب رئيس في تدمير الحضارات، إذ أنه وراء الطغيان والاستبداد والإمبريالية والاستعمار.

أما فصل الإنسان عن صفة الإنسان أو «اللاإنسانية» (dehumanization) فهي خطوة أخلاقية لا أعني بها تجريد الإنسان من صفاته الإنسانية الإيجابية، إنما تجريده من وصف «الإنسان»، بحكم أن توصيف الإنسانية توصيف عنصري فج يعزز التمييز الفصائلي (speciesism)؛ ولا حل إلا بتحييد الإنسان بوصفه «كائنا حيا» (organism) يتشارك مع بقية كائنات الكون في هذه الكينونة المُثبتة علميا وبالتالي في حق العيش والوجود.

إذا أقرَّ الإنسان بأنه (1) ليس مركز الكون، وإنما (2) كائن حي يتشارك مع بقية الكائنات على اختلاف فصائلها ولا يتسامى عليها بصفة الإنسانية الفصائلية التمييزية، فقد حقق بذلك قدراً وافراً من العلمانية. هذا الموقف «الأخلاقي» سيرتقي بالإنسان لأعلى المستويات الحضارية، إذ سيُهذِّب قيمه وأخلاقه، وسيقضي على مكامن العنصرية فيه بحيث يكون مناصراً لأي حقوق غير إنسانية كحقوق البيئة والحيوان، وليس شرطا أن يُعنى دوما بحقوق المركز والإنسان. فالعلماني يتسامى ويتشارك وغيره يتمركز ويتعارك.

ثانياً: الانفصال عن التاريخ والاجتماع

من منطلق اجتماعي، لا يمكن أن يكون الإنسان علمانيا إلا إذا انفصل عن (1) حمولة التاريخ و(2) تمثيل الاجتماع. فصل الإنسان عن التاريخ، أو «اللاتاريخية» (dehistoricization) هي خطوة اجتماعية نحو إفراغ ذاكرة الإنسان من كل قضايا التاريخ وحمولاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، ما يجعله مَعْنيّاً بقضايا «الواقع والحاضر» لا بالعيش في عثرات «الماضي والغابر». إنَّ عيش الإنسان عبداً لذاكرة تاريخية ثقيلة يعني أن ينتظم بسببها في صراعات لا تنقضي، وأن يأخذ بثارات لا تنطفي، وأن يشن حروبا لا تنتهي، وهذا الفصل بينه وبين التاريخ ستُنهي حاجته إلى الصراع وعلى رأسها الصراع الأكبر «صراع الحضارات» (Clash of Civilizations).

أما فصل الإنسان عن الاجتماع أو «اللامجتمعاتية» (decommunitarisation) فتُعنى بتجريد الإنسان من واجب التمثيل الاجتماعي/الجماعي، ما يجعله «فرداً» مستقلاً يحقق فردانيته (individualism) ويلبـي حاجات جماعات أخرى وليس حصرا حاجات جماعته. إنَّ أبرز ما يحد من حريات الإنسان هو أن يكون «مجتمعاتيا» لا «فردانيا»، فيقضي حياته ضمن مجتمع رعوي قطعوي ضيق يفرض عليه أطره وتصوراته ويلبـي هو بدوره متطلباته وتطلعاته. على ذلك، لا يمكن أن يكون الإنسان علمانيا إلا بفصل نفسه عن تمثيل هذه الجماعة الضيقة والمضي قُدما نحو التعايش مع المجتمعات الأخرى دون حدودٍ وشروط.

هذا الموقف «الاجتماعي» يروم إلى تحرير الإنسان من (1) «التاريخ» وثاراته وبالتالي القضاء على نزعات «الصراع والتقاتل»، وتحريره من (2) «المجتمعاتية» بتأكيد فردانيته ولقاءاته وانفتاحاته نحو المجتمعات، ما يعزز نزعات «التفاعل والتواصل». فالعلماني يتفاعل ويتواصل، وغيره يتلاعن ويتقاتل.

ثالثاً: الانفصال عن الميتافيزيقيا والإيديولوجيا

من منطلق معرفي، لا يمكن أن يصبح الإنسان علمانيا إلا إذا انفصل عن (1) الميتافيزيقيا و(2) الإيديولوجيا. فصل الإنسان عن الميتافيزيقيا أو «اللاميتافيزيقية» (demetaphysicization) وتبعاً لذلك فصله عن الميثولوجيا أي «اللاميثولوجية» (demythization) هي خطوة معرفية تُعنى بتجريد الإنسان من أفكاره الميتافيزيقية - الغيبية «غير المشهودة»، وتجريده من أفكاره الميثولوجية - الأسطورية «غير المعقولة»، وبالتالي ينتقل الإنسان من «الغيب» الميتافيزيقي إلى «الشهادة» الفيزيقية، وينتقل من «المستحيل» الميثولوجي إلى «المعقول» الواقعي. فلا شيء يدفع الإنسان نحو «السكون الحضاري» مثل هذا الشعور الميتافيزيقي - الغيبـي، ولا شيء يعطل عقله عن «الانطلاق العلمي» مثل هذا الاعتقاد الميثولوجي - الأسطوري.

أما ما يخص فصل الإنسان عن الإيديولوجيا أو «اللاإيديولوجية» (deideologization) فهي خطوة تكميلية تُجرّد الإنسان من الانتماء لأي إيديولوجيا سياسية كانت أو دينية (وهي مظهر

واحد من مظاهر فصل الدين عن الدولة)، إذ أن الإيديولوجيا لا تعدو أن تكون منظومة دوغمائية. خطر الانتماء الإيديولوجي يكمن في كون الإيديولوجيا تحمل مبادئ غير خاضعة للنقد والمساومة، وأجندات ومشاريع تتطلب النشر والتوزيع، ما يُدخل الإنسان في مهمة التسليم والدفاع عنها وينذر نفسه للأحزاب المنضم إليها. والعلماني بدوره متعقِّل مُستقِل لا متحزِّب مُستغَل.

على ذلك، لا يكون الإنسان علمانيا إلا إذا انفصل عن أي انتماء (1) ميتافيزيقي و(2) ميثولوجي و(3) إيديولوجي (حيث القبول والتسليم بالغيبيات والأسطوريات والأجندات) فيرتقي بذلك بالاندفاع نحو الانتماء المعرفي (حيث النقد والتحليل بالمشهودات والمعقولات والمبررات) فيكون تابعا لما يقرره عقله وما يفرضه واقعه. فالعلماني واقعي عقلاني معرفي، وغيره غيبي أسطوري إيديولوجي.

محاولة في تعريف الحداثة

منذ أن أطلق الشاعر والناقد الأمريكي عزرا باوند (1885- 1972) عبارته الشهيرة «جددها»[41]، خرجت حركة الحداثة (modernism) من دثار تلك المقولة لتخترق جميع مسابر الحياة ومجالات العلوم والفنون، من رسوم وأشكال وهندسة وأدب وعقيدة ودين وفلسفة واجتماع وسياسة إلخ. هذا الاتجاه الحداثي ظل يتنامى إلى أن أضحى الاتجاه الأكبر في العالم، من حيث النفوذ والتأثير، وذلك لما يحمله من إطار متساوق ومتناسق مع الاتجاه الإنساني العام المندفع نحو مغريات التقنية والصناعة والعصرنة والأصالة.

هنا، سأسلط الضوء على ثلاثة محددات أساسية شاملة لتعريف الحداثة. وألخص هذه المحددات في الأطروحة التالية: **الحداثة بالتعريف هي (1) تصور (2) متجدد (3) للكون**. العنصر الأول يُبرِّئ الحداثة من تهمة التنفيذ (كي تصبح حداثةً لا تحديثاً) وبذلك تكون «تحطيماً»، والثاني يَنْفي عنها تهمة التدمير (كي تصبح احتوائية لا إقصائية) وبذلك تصبح «ترميماً»، والثالث ينفي عنها تهمة التضييق (كي تصبح كونية لا إنسانية فحسب) وتصبح بذلك «تعميماً». وعلى ذلك **تكون صفات الحداثة الأساسية هي: (1) التحطيم و(2) الترميم و(3) التعميم.**

أولاً: تصور

الفرق بين الحداثة (modernism) والتحديث (modernization) يكمن في أن الأولى تصور والآخر فعل. الحداثة ليست هذه الملامح التحديثية في البلدان من بنايات وتقنيات وروبورتات وتطورات صناعية، بقدر ما هي تصور ووعي ذاتي من الإنسان لنفسه والآخر. التحديث الذي يُرى

ويُجسَّد لا يمثل إطلاقاً الحداثة المتوارية في رؤى الإنسان، وعلى ذلك قد تجد مجتمعاً تحديثياً لكنه ليس حداثياً، بينما العكس غير صحيح، فلن تجد مجتمعاً حداثياً إلا وهو مجتمع تحديثي بالإلزام.

الحداثة ليست البناء، إنها العقل والمتصور حين يخرج من القيود والضوابط (= النسق) الذي يعيش فيه، فيتمرد عليه بتصور ديناميكي مغاير ينشد التعامل بإيجابية مع كل جديد مُحدث أو قديم مُتجدد. إنها تعتمد شعار الثائر الروسي ديمتري بيساريف (1840- 1868) «كسّر واضرب كل شيء، اضربه ودمره. فكل ما يتدمر نفاية لا يستحق الوجود. الصواب فيما يصمد»[42]. هذا التصور الإنساني هو الذي دفع بالحداثة لأن تكون نقدية ومناهضة للإيديولوجيات الدينية حيث أن الأخيرة مطبوعة برفض كل ما هو بدعة وهرطقة. باختصار، الحداثة مع العقل المبتدع على كافة المستويات. إنها الحرية في الفكر والتعبير، الحرية في الإنتاج والابتداع، الحرية ضد مظاهر الظلم والاستبداد والتقليد والاتباع.

إنها الانفكاك من أن أي تصور مُقيِّد ومُقعَّد، فلا تعترف بالقواعد والأصول لتلتزم بأركانها بل تنساح بحرية عنها بلا قيود ولا ضوابط، ولا تهتم بالمعنى والدلالة لتلتزم بتوضيحاتها، بل تتلاعب بمواقفها بين الغموض والتورية والإفصاح. إنها تخرج من الاتحاد إلى التناقض، ومن التشرذم إلى التوافق، ومن الأفكار المتعددة إلى الفلسفة الواحدة، ومن الفلسفة الواحدة إلى مزيج من الفلسفات والمعتقدات المأثورة والمندثرة. باختصار، الحداثة تصور حر ومتمرد خارج على الأطر والأنساق. على ذلك نخلص إلى أن «التحطيم» عنصر لازم للحداثة، فأي حركة تُحطّم القيود والأطر هي حركة حداثية بالضرورة.

ثانياً: متجدد

تمتاز الحركة الحداثية بعامل العصرنة (modernity)، بحيث أنها لا تُقصي مكتسبات البشر القديمة وأديانهم وثقافاتهم وأدبياتهم إقصاءً قاطعاً وترفضه رفضاً مُبرماً لمصلحة الجديد المُستحدث من العدم. الحداثة باختصار هي الانفتاح على كل شيء وليست القطيعة الكلية عن كل تراثي، أو على حد عبارة الأديبة والسياسية الجزائرية زهور ونيسي (1937-) «الحداثة ليست القطيعة المعرفية مع الماضي ومع الكتابة السابقة، ولكنها هي علم ومعرفة وتراكم في الخبرات والتجارب وهي إبقاء النظرة على الماضي ولكن من زوايا أخرى»[43].

على ذلك، تهتم الحداثة بـ (1) تبني كل مستحدث و(2) عصرنة كل قديم، بحيث تُطوِّع القديم البائد عديم الفائدة في الفكر الحداثي بدافع التأثير في العقل البشري المتكلس والخروج به لآفاق حديثة، وهو الوصف الذي وضعه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1929-) للحداثة بأنها «الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر»[44]. بعبارة أخرى، الحداثة ترميمية لا تدميرية، تُرمِّم القديم وتجدده وتعطيه معنى حديثاً في الفكر، ومن هذا المنطلق صارت اتجاهاً منفتحاً لا يهدد الثقافة المكتسبة إنما يعطيها مدلولات أعمق تحافظ على المسافة العقلانية فيها بين الأصالة والمعاصرة. وعلى ذلك تكون أي حركة أصولية - عصرانية هي حركة حداثية ولو جزئياً.

إنها موسيقى تعيد بمقطوعاتها إنتاج ما سبق (reprise) وتُضمّن بطياتها كل ما سلف (incorporation) لتشكيل فسيفساء زاهية من الفكر البشري عامةً. وهذا الاندفاع نحو الترميم للقديم يعود إلى إيمان الحداثة بأن الحقيقة ليست واحدة مُطلقة، إنما متوزعة مُنطلقة في الأرجاء، فالعناية بكل التصورات القديمة والمقدسة لا يعني بالإلزام أن نجعل من العصر بائداً لا حركياً. وعلى ذلك نخلص إلى أن «الترميم» هو الصفة الثانية اللازمة للحداثة، فكل حركة تُرمِّم القديم وتعطيه لبوساً جديداً هي حركة حداثية بالضرورة.

ثالثاً: للكون

الحداثة لا تُعنى بالإنسانية والأنسنة (humanism) فحسب، إنما تتسع لأن تكون كونية عالمية (universalism). فهي تمتاز بعنصر التقدم (progress) وبذلك تتعدى الإنسان ومواضعه لتهتم بالكون وعوالمه، فتشمل جميع الرؤى والتصورات المنسوجة عن هذا الكون الفسيح، ميتافيزيقياً أو فيزيقياً، مادةً أو روحاً، عبداً أو معبوداً. تأسيساً على ذلك، تكون جميع الحركات المتعدية للإنسان كحركات حقوق الحيوان والبيئة والفضاء والآثار والتماثيل والمخطوطات حركات حداثية بالضرورة، بلغت من الاتساع أن تتعدى حقوق الإنسان لحقوق الكون في المجمل.

إنها تسعى لاكتشاف ما وراء الكون من مغيبات مُعيقة لهذا التقدم، إنها بحسب المفكر السوري مطاع صفدي (1929- 2016) «دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناءً على لحظة وعي

نهضوية. كان خطابها يُختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة... كان التغيير لا يتناول أسلوب الفهم، بل فهم الفهم. أي كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة»[45]. كل ما هو في الكون تجرفه الحداثة في مسارها وتوظّفها في اتجاهها، وذلك بهدف الوصول إلى اتجاه عالمي شامل. وفي ضوء ذلك، تكون الحداثة شاملة لا مُنحسرة، ومتسعة لا مُنْحَدَّة، والشمول والاتساع هو الوصف الأليق بها بحسب المفكر المغربـي طه عبد الرحمن (1944-) الذي وضع «الشمول» مبدأً للحداثة، فـ «الأصل في الحداثة الإخراج من حالة الخصوص إلى حالة الشمول وتقوم على ركنين هما: (1) التوسع: أي لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال بعينه، إنما تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، و(2) التعميم: أي لا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي تشكلت فيه، بل على منتجاتها عالية التقنية وقيمها التي تسعى لتحرير الإنسان أن ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات»[46].

الحداثة باختصار تعيد النظر في كل ملامح هذا الوجود، الحي وغير الحي، وتعيد إنتاجه وتجدده بهدف الوصول إلى متوافقات عالمية بين الإيديولوجيات وبالتالي تنتهي الإيديولوجيا نفسها بتشظيها في كل الاتجاهات. لذلك، الحداثة ليست إيديولوجيا، لأنها لا تهتم بالإنسان بقدر ما تهتم بالكون، ولا تهتم بنفسها بقدر ما تهتم بالآخر، إنها فضاءات سماوية متعالية لا صفائح أرضية متنافسة. وبذلك يكون «التعميم» الصفة الثالثة الإلزامية للحداثة، فكل حركة تُعمِّم نظرتها للوجود ولا تضيّقها على موجود هي حركة حداثية بالضرورة.

محاولة في تعريف الفيلسوف

يعد وصف «الفيلسوف» من أصعب الأوصاف تعييناً ومن أشق التعريفات تحديداً. فهو وصفٌ عصيٌ على الضبط والقبض، وبالتالي يطلق على عواهنه - في كثير من الأحيان - وصفاً لعدة شرائح متنوعة، منها شرائح المثقفين والمفكرين، والعلماء والمنظرين، والجدليين المنطقيين، والمعرفيين الجدليين، والمتدينين المتأملين، وجميعهم يلامسهم هذا الوصف من قريبٍ أو بعيد إذ يجمعهم جميعاً طلب الحكمة وعرضها، كما هو متداول عن معنى الفلسفة الرائج كـ «حب الحكمة»[47].

هنا، سأستعرض أسباب هذا الالتباس الشائع في التعريف. وأعزو الأسباب إلى أن «الفيلسوف» اتخذ ثلاثة معاني مع كل طورٍ تاريخي للفلسفة. فمع كل طور، تبدلت محددات الفيلسوف وتعييناته، بما يناسب الظرف التاريخي الذي نشأ فيه. ثمة ثلاثة تعريفات جامعة ومانعة لمعنى الفيلسوف وتطورت تدريجيا بالترتيب، من أخذ منها طرفاً أصبح فيلسوفاً. ألخص هذه التعريفات في الأطروحة التالية: **تطور تعريف الفيلسوف تاريخيا وترتيبياً على النحو التالي: فهو أولاً (1) المتعمّق المتشدّق ثم (2) المتمنطق المتزندّق وأخيراً (3) المتحقق المتنسِّق.** الأول هو تعريف الفلسفة الإغريقية الأسطورية وكان الاشتغال حينها على الإكسيولوجيا/علم القيم (Axiology)، والثاني هو تعريف الفلسفة الوسيطة الدينية وكان التركيز فيها على الأنطولوجيا/علم الوجود (Ontology) والميتافيزيقا/علم ما وراء الطبيعة (Metaphysics)، والثالث هو تعريف الفلسفة الحديثة العلمانية وزاد الاشتغال فيها عن بقية الأمور بالإبستمولوجيا/علم المعرفة (Epistemology). على ذلك، يمكن القول بأن وصف الفيلسوف توسع في العصر الحديث

وتعددت وظائفه وتطبيقاته بسبب تعدد تعريفاته التاريخية وتنوع الاشتغالات الفلسفية عبر التاريخ، فلكل تصورٍ معنى ولكل تطورٍ مجرى.

أولاً: المتعمّق المتشدّق

هذا التعريف يشمل الفيلسوف المتعمق (موضوعاً) والمتشدق (لغةً)، فقد كان الفيلسوف الأول عميقا متأملاً (meditator) وبلاغيا خطيبا (rhetorician and orator) وهو تعريف الفلسفة الإغريقية القديمة التي عنيت في بداياتها بالتعمق في شؤون الكون والإنسان والأخلاق (ethics) وعرض ذلك باللغة البلاغية (rhetorics). كانت المباحث الفلسفية في تلك الفترة تطوف حول فهم الكون والكائن، وعلاقته بالآخر إلها وإنساناً وحيواناً، وفهم الدولة وتركيبتها، وتنظيم الأخلاق خيرا وشرا وترسيم الجمال حُسنا وقُبحا. هذه المواضيع كونها عميقة وغامضة ومجال الاختلاف فيها أوسع من غيرها، كانت تتطلب تعمقاً بعيداً وخيالاً واسعاً في معانيها ومبانيها، فكان طاليس (624- 546 ق. م) يتفكر في المادة في الكون ويزعم بأنه من الماء، كما كان أفلاطون (428- 348 ق. م) يحاول تعريف الإنسان فيفسره بأنه «كائن بلا ريش» في مقارنته بالطائر الذي يمشي على قدمين، حتى جاء ديوجنيس (421- 323 ق. م) بدجاجة منزوعة الريش وقال «هذه إنسان!» احتجاجاً على التعريف.

كانت هذه المواضيع كفيلة بأن تفتح الباب واسعاً للمشاركين فيها لأن يقنعوا الآخرين بها، فنشأت فكرة الخطابة والفصاحة للتأكيد على صحة بعض المواقف فيها وبطلان غيرها، فظهر على إثر ذلك البلغاء والفصحاء والخطباء في زي الفلاسفة، وكانت السفسطائية (sophism) التي ظهرت في زي الفلسفة البلاغية المعنية بشؤون الحياة. يذكر الفيلسوف الإنجليزي نيكولاس دينيار (1955-) بأن «السفسطائيين يشتركون في ميزة واحدة دائمة: مهما تكن القضايا التي يعرفونها أو يزعمون أنهم يعرفونها، كانوا دائماً يتميزون بقدرتهم على فهم الكلمات المناسبة التي تُمتِع أو تُذهِل أو تُقنع الجماهير»[48]. هذا التعريف للفيلسوف المعني بقضايا الحياة واللغة لا يزال يلقى صدى في العصر الحديث، إذ يرى الفيلسوف الفرنسي لوك فيري (1951-) بأن الفلسفة ليست تفكيرا وبرهنةً ونقداً (كما سيأتي تعريفها لاحقاً)، لأن الجميع يقدم احتجاجات وانتقادات، حتى رجال الصحافة والسياسة، فهل يستحقون تسمية «الفلاسفة»؟ فيردف «أقترح تعريفا آخر للفلسفة، كتعريفها بأنها

مذهب خلاص علماني، يدخل في تنافس مع الديانات الكبرى. فكل الفلسفات الكبرى، دون استثناء، هي مذاهب خلاص دون إله. ففي الواقع وعلى عكس الديانات الكبرى، تَعِدُ الفلسفة أولئك الذين يريدون تكريس حياتهم لها بأنهم سيتمكنون من إنقاذ أنفسهم بأنفسهم وعن طريق العقل في حين أن الأديان الكبرى تعد الإنسان بإمكانية الوصول إلى الخلاص ولكن عن طريق الآخر، الله (وليس بنفسه) وعن طريق الإيمان (وليس العقل). وهنا يكمن الفرق الحقيقي الوحيد بين الفلسفة والدين»[49]. كما يؤكد مواطنه الفيلسوف الفرنسي أندريه كونت سبونفيل (1952-) على ذات الفكرة، بأن «الممارسة الفلسفية لم تعد تقتصر فقط على بناء مفاهيم وأنساق ومدارس فكرية، يتم نقلها من جيل إلى جيل آخر، بل أصبحت تؤسس لنمط حياة وفن للعيش. فكل المجالات والمباحث، من منطق وعلوم الطبيعة وأخلاق، يجب أن تحيا تجربة وجودية وليست مشكلات إبستمولوجية (معرفية) صرفة. الأمر الذي يعكس أن التقليد الفلسفي يعود بنا إلى أولئك الحكماء القدامى أمثال أبيقور وديوجين وسنيكا»[50]. هذه العناية بالأمور الأخلاقية تؤكد اهتمام الفلاسفة في هذه الفترة على الإكسيولوجيا/علم القيم. في ضوء هذه التفسيرات حول العمق واللغة، فإن أي متأمل علماني روحاني أو خطيب ديني بلاغي معني بقضايا الأخلاق والخلاص والسعادة والجمال وتدبير حياة الإنسان يستحق لقب «فيلسوف» بحسب التعريف الإغريقي القديم. ومن نماذج الفلاسفة العرب المعاصرين الذين يمكن تسميتهم فلاسفة بسبب هذا التعريف التعمقي ظاهرةً والبلاغي لغةً الفيلسوف المغربـي طه عبد الرحمن (1944-) والفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي (1947-).

ثانياً: المتمنطق المتزندق

هذا التعريف يشمل الفيلسوف المتمنطق (فكراً) المتزندق (تديّناً)، وهو التعريف الذي نشأ في القرون الوسطى، حيث كان الفيلسوف متمنطقاً (logician) ومتزندقاً ملحداً (Heretic/Atheist). هذا التعريف ظهر في ظرفٍ تاريخي نشأت فيه الأديان والطوائف والمذاهب والنحل وصعدت كقوة ضاربة تخترق التفكير الجمعي للإنسان. فقد كانت الأديان مطروحة من قبل رسل وأنبياء مهروا في عرض القضايا الكونية الغامضة ببلاغة وفصاحة باهرة، وقد كانت اللغة الشعرية الأدبية تشد الأذهان لهذه الظاهرة الاجتماعية الطارئة. في هذه الظروف، نشأت حركة فلسفية تجديدية تنافس هذا المجرى الديني وتوقفه وتُسائله وفقاً لمبادئ المنطق الفلسفي ما دفع بالكثير من المتسائلين في

الدين إلى التزندق والتهرطق. وقد انتشرت في القرون الوسطى وخصوصا في العصر العباسي عبارة «من تمنطق فقد تزندق»[51]، إذا شكل المنطق حركة جديدة تسأل عن وجود الله وحقيقة الأنبياء وجدوى الأديان ودفع بالكثير منهم إلى الكفر والإلحاد.

بسبب المنطق، رُمي الكثير من الفلاسفة الإسلاميين بالزندقة من أمثال فلاسفة العلوم الإنسانية كالكندي (805- 873) والفارابـي (874- 950) والرازي (864- 923) وفلاسفة العلوم الطبيعية كابن حيان (721- 815) والخوارزمي (781- 847) وابن سينا (980- 1037) وابن الهيثم (965- 1040). بذلك يمكن القول بأن المنطق الفلسفي والمنطق العلمي قد ساهم في تغيير تعريف «الفيلسوف»، حتى صارت هذه الأسماء المتزندقة السابق ذكرها تظهر مرتبطة بالفلسفة الإسلامية تحديداً. وبما أن أوروبا كانت تشهد في تلك الفترة ظلاماً دامساً تسيّدت فيه الروح المسيحية واليهودية الأجواء وكان الإصلاح متخففاً بقيادة الفيلسوف اللاهوتي الإيطالي توما الأكويني (1225- 1274)، إلا أن ثمة فلاسفة انشقوا وتزندقوا ورموا بالبدعة والهرطقة من أمثال الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (1632- 1677) الذي نُبذ من اليهودية بسبب كتاباته الإلحادية، وهو أحد الفلاسفة الأوروبيين المبكرين الذي استحقوا وصف المتمنطق المتزندق. كما اشتهر الكثير من الفلاسفة المتأخرين بتحليلات الحياة بما فيها من المعنى والحقيقة والوجود والمقتضى والضرورة والإشارة، ومن أمثال أولئك، الفلاسفة الوجوديون الذين انقسموا لعدة مدارس، كظاهرية إدموند هوسرل (1859- 1938) ومارتن هايدغر (1889- 1976) ووجودية سورين كيركيغارد (1813- 1855) وجان بول سارتر (1905- 1980) وعبثية ألبير كامو (1913- 1960) وجميعهم اهتموا بقضايا الوجود والزمان والمكان والمعنى ما جعلهم يتشاكلون مع الأديان ويرفضونها لدرجة الإلحاد. هذه الاهتمامات تصب جميعاً في مضمار الميتافيزيقيا/علم ما وراء الطبيعة، والأنطولوجيا/ علم الوجود. وعلى ذلك يمكن القول بأن أي متأمل متمنطق أو ملحد متزندق معني بالتقليل من قدر الأديان والتشكيك في حقيقة الآلهة أو البحث عن أسباب الوجود الكونية والإنسانية قد حظي بلقب «فيلسوف» بحسب التعريف القروسطي. ومن نماذج الفلاسفة العرب المعاصرين الذين سموا فلاسفة بسبب هذا التعريف المنطقي التزندقي رائد الوضعية المنطقية زكي نجيب محمود (1905- 1993) ورائد الوجودية عبد الرحمن بدوي (1917- 2002).

ثالثاً: المتحقق المتنسّق

هذا التعريف يشمل الفيلسوف المتحقق (معرفةً) المتنسّق (منهجية)، وهو التعريف الذي نشأ في القرون الحديثة مع نشأة العلم وانفجاره وصعود نجم الفلسفة التحليلية (analytical philosophy)، حيث صار الفيلسوف معنياً بالتحقيق (investigation) والنسق والإطار (framework). فيبدأ الفيلسوف بفحص الموضوع تحت الدراسة والتحقق من حقائقه ومعطياته، والنظر في جدلياته واحتجاجاته، وجميع ذلك ضمن إطارٍ معرفي إبستمولوجي صارم، لا يميل إلى البلاغة الإنشائية (كما في حال فلاسفة الإغريق الخطباء) ولا إلى التزندق الإيديولوجي (كما في حال فلاسفة العصر الوسيط المتزندقين). بسبب هذا التعريف ظهرت النظريات الفلسفية وتشكلت كإطارات ومناهج دراسية قدمت في ضوء ذلك مبادئها ومفاهيمها لشرح الظواهر وتوقع حدوثها في مختلف الميادين العلمية.

في هذه المرحلة، تحولت الفلسفة إلى علم من العلوم، وأخذت صفة العلم بسبب هذه المبادئ والأصول النظرية التي تقدّمها وتبني عليها. والفرق بين النظرية العلمية والنظرية الفلسفية تكمن في أن الأولى وصفية (descriptive) بينما الثانية تقريرية (prescriptive)، كما أن الأولى تُعنى بالمعطيات التجريبية والثانية تُعنى بالأفكار. فأُطْلِقَ وصف «فيلسوف» على علماء لا علاقة لهم بالفلسفة في معنييَها السابقين بل علاقتهم أشد بالعلم والمنهج ولهم نظريات شهيرة، كعالم السياسة الأمريكي جون رولز والذي أسس بدوره «نظرية العدالة، 1971» (Theory of Justice)، وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس الذي أسس «نظرية العمل التواصلي، 1981» (Theory of Communicative Action)، وعالم الاقتصاد الهندي أمارتيا سن (1933-) الذي أسس «نظرية الخيار الاجتماعي، 1986» (Social Choice Theory) وعالم الأخلاق الإنجليزي ديريك بارفيت (1942- 2017) مؤسس «النظرية الثلاثية، 2011» (Triple Theory)، والعالم النمساوي كارل بوبر (1902- 1994) ذي الإسهامات الهامة في «فلسفة العلم» و«نظرية المعرفة» ومن أهمها منهجية «الإبطال التجريبـي» (Empirical falsification). لقد أصبح معنى «الفيلسوف» في العصر الحديث ينطبق على كل عالم منظّر في ميدان الإنسانيات أو الطبيعيات، بشرط أن يتحقق ضمن مبادئ وأسس منهجية منضبطة. في هذه الفترة الحديثة، اشتد الاشتغال الفلسفي في ميدان الإبستمولوجيا/علم المعرفة. وعلى ذلك، يمكن القول بأن أي عالم في أي ميدان،

إنسانيا كان أم طبيعيا، يقدم طروحات نظرية منهجية معرفية هو فيلسوف بهذا المعنى الفلسفي الحديث. ومن نماذج الفلاسفة العرب المعاصرين الذين يستحقون وصف الفلاسفة بسبب هذا التعريف المنهجي النظري المعرفي رائد الإبستمولوجيا العربية المغربـي محمد عابد الجابري (1936- 2010) والفيلسوف المصري سمير أمين (1933-) أحد كبار مؤسسي «نظرية المنظومات العالمية» (Theory of World-Systems).


أطاريح فكرية

خصائص المثقف والمفكر

ليس ثمة تشاكل وغموض اصطلاحي بقدر التشاكل والغموض الحاصل بين مصطلحيّ «المثقف» و«المفكر»، إذ أن ترجمتهما بما يحملان من دلالات في المجال التداولي العربـي ممتنعة ومحتجبة. فرغم أن «المفكر» يعلو «المثقف» في القيمة المعرفية، إلا أن أي «مثقف» قد يُطلق عليه وصف «مفكر» دون تأكّد وتحرز، ودون استبانة لأليقية هذا التوصيف والتلقيب؛ وهي ظاهرة رائجة في الحوارات الصحفية والتلفزيونية، وهو ما يعطي هذا الموضوع الساعي وراء الفصل بين المصطلحين قيمةً واعتبارا.

يُمكن القول أن المثقف بالدلالة الدارجة في السياق الثقافي العربـي هو الكاتب المقالي (writer/columnist) الذي يملك ثقافة معلوماتية في ميدان معين كالرياضة والأدب والاجتماع والسياسة.. إلخ، تُعينه على توصيف حالة، أو تذكير بحادثة، أو توقع طارئ ونازلة، وموقعه على ذلك في الصحف والتلفاز ومنتوجه المقالات والتعليقات، وهي مواقع ومنتوجات ليست حصرا به دون المفكر، إذ للمفكر منها - وهو الدائرة الكبرى المحتضنة له - حظٌّ ونصيب.

هنا، سأحاول أن أضع ثلاثة محددات أساسية للتفرقة بين المثقف والمفكر بتسليط الضوء على أدوارهما ووظائفهما، وعلى خصائص أطروحاتهما ومنتوجاتهما. وسألخّص هذه المحددات في الأطروحة التالية: **يَقِل المثقف عن المفكر في القيمة المعرفية بسبب أنه معروف بـ (1) التفاصيل لا التآصيل و(2) المواضيع لا المشاريع و(3) الشروحات لا التشريحات**، ولن يبلغ المثقف مكانة المفكر حتى يرتقي على ذلك نحو التآصيل والمشاريع والتشريحات. وهذه مواضع متفرقة - آمل أن تكون - جامعة ومانعة وقادرة على الفصل الحاد بين المصطلحين.

أولاً: التفاصيل لا التآصيل

يهتم المثقف دوما بالتفاصيل الدقيقة، كمعلومات وبيانات إضافية يسعى لجمعها في خزانته المعرفية، باعتبار أن الثقافة المعرفية هي ثقافة معلوماتية بالأصالة، وهي ملمح عن المثقفين، المعنيين بسؤالات السين والجيم. المفكر لا يدخل في التفصيلات الدقيقة بشكل مهووس، فالشيطان كامن في التفاصيل، بل ينأى قدر الإمكان عن المسألة سعيا منه لإلقاء نظرة على الصورة الكاملة والفسيفساء المشكلة للأجزاء فيها، وهي نظرة بمنظار طائر (bird’s-eye view) تحيط بالنسيج والتركيب البنيوي لما هو تحت الدراسة. فالمفكر معني بتأصيل هذه التفصيلات وتصنيفها وترتيبها في جيوب مستقلة لبناء أركان ومبادئ تمثل الأصول والمنطلقات الضابطة والمرشّدة لقراءاته وتحليلاته، فلا يحيد عنها ويشتط، بقدر ما يثبت فيها ويشتد.

لذلك، يمكن القول بأنه لا يمكن للمثقف أن يبلغ مكانة المفكر حتى يرتقي منهجيا من التفاصيل (details) إلى التآصيل (principles)، ومن الجزئيات (particulars) إلى الكليات (universals)، ومن المعلومات (information) إلى التصورات (conceptualizations) ومن الألفاظ (words) إلى المفاهيم (concepts) ومن النتائج (results) إلى المقاربات (approaches)، فيُعنى بمقارباته التحليلية ومفاهيمه التوظيفية ومبادئه التأصيلية في بناء أفكاره وتعضيدها (construction/argumentation) لا الاكتفاء بعرضها وتقديمها (introduction/presentation).

ثانياً: المواضيع لا المشاريع

أكثر ما يمتاز به المثقف هو ولوغه في كل المواضيع على مختلف تخصصاتها ومجالاتها، فقد تجده يكتب عن إعجابه الرياضي بفريق وهو معني خصوصا بالأدب، في حين أن المفكر - في الأغلب - منضبط ومُلتزم ويعتني بتشييد مشروعه في قضية واحدة لا غير. المفكر يضع قوائم وأركان منظومة من الآراء والأفكار يمكن أن تتعاضد لتكوين «مشروع» فكري، بحيث يصبح هذا المشروع قناة حاوية تستقطب أي معطى وحادثة جديدة فتقوم بتوظيفها بما يخدم رؤية المشروع. يمكن القول بأن هذا الشرط قد تكامل في المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1936- 2010) من

حيث تشييده لمشروع متمثل في كتب مترابطة حول فكرة واحدة وهي «تشخيص حالة العقل العربـي كآلة منتجة» على أركان متعددة، ثقافية وسياسية وأخلاقية؛ في حين أن اللبناني علي حرب (1939-) أليق به وصف «المثقف» من «المفكر» بحكم تناوله لعدة قضايا متنوعة على وجهٍ حثيثٍ وخفيف.

باختصار، المثقف فوضوي بطبيعته والمفكر منضبط، وحتى ينتقل المثقف من هذه الفوضوية ليبلغ انتظام «المفكر»، فإن عليه أن يرتقي إنتاجيا من الموضوع (subject) إلى المشروع (project)، ومن الفوضى (disorder) إلى النظام (system)، ومن الاهتمام (interest) إلى الهم (concern)، ومن الحالة (situation) إلى القضية (case)، ومن الواقعة (incident) إلى الظاهرة (phenomenon)، ومن الكتاب (book) إلى السلسلة (series)، بحيث يصبح أكثر تكاملاً وانتظاما وصاحب هم وقضية ومعني بتحليل الظواهر لا الوقائع ومستعد لأن يصرف لأجلها التآليف والسلاسل.

ثالثاً: الشروحات لا التشريحات

يُعرف المثقف بالشرح والتوصيف، في حين يُعرف المفكر بالتشريح والتوظيف. فالمثقف يشرح ويصف الحالات والحوادث التي تطرأ على السطح الثقافي، ثم يحاول أن يضعها في سياقها التاريخي أو الراهن، وقد يكون - في أحسن حالاته - قادراً على استجماع هذه المعطيات والتنبؤ من خلالها بما سيحدث في المستقبل. المفكر يحمل كل هذه القدرات، لكنه يجعل التوصيف «دقيقاً»، والتحليل «عميقاً»، وهي مكمن التميز والفُرقة. يُمكن الضرب بمحمد أركون (1928- 2010) مثلاً، فهو معروف بحفره الأركيولوجي داخل طبقات الثقافة العربية العميقة، مشرّحا وشارحا، مفككاً وناقبا، بحيث يصل إلى المعاني الثاوية وراء الرؤى الأنثروبولوجية والسياسية والسوسيولوجية والدينية الخ، فلا يكتمل التحليل لديه إلا بالتعليل، حيث يضع المسوغات والمبررات وراء كل فكرة ناشئة، وهي قدرة خاصة بالمفكر. المفكر يوظّف خلاصاته لتأكيد أفكاره العظمى، ولا يمكنه ذلك إلا بتشريح ما يستطيع من ظواهر.

على ذلك نقول بأنه لن يبلغ المثقف مستوى المفكر حتى يرتقي حِجاجيا من الشرح (explanation) إلى التشريح (analysis/deconstruction)، ومن التصوير (illustration) إلى التبرير (justification)، ومن التجميع (accumulation) إلى التصنيف (categorization)، ومن التنوع والانسياق (variation/diversity) إلى الأنساق والاتساق (layouts/uniformity)، ومن النتائج (findings) إلى العملية (procedure/process) ومن العروض (overviews) إلى الآلية (machinery/mechanism) فيكون بذلك مشرّحا ومبرّرا ومصنّفا ومتسقا في إنتاج آرائه وفقاً لعمليات مُنتجة وآليات صارمة.

دوافع المراجعات الفكرية

المراجعة أو الردة الفكرية (intellectual apostasy) موقف معرفي يتخذه الإنسان تجاه أفكار ورؤى تبناها في فترة سابقة من حياته؛ وقد لا تكون الردة عن أفكار بقدر ما تكون انفصالا تاما عن مدرسة ومذهب (= منظومة فكرية متكاملة) انتمى إليها وكان أحد طلابها، فيكون إعلان ردته عنها بمثابة البراءة من كل ما ساهم به لأجلها من ترويجٍ ودفاع. اعتناق فكرة قد يكون بدوافع تناغمية تواؤمية معها، وقد لا يتطلب «الاعتناق» تبريرا وتسويغا؛ أما التراجع أو «الانعتاق» منها فيُخبر عن موقف جاد وخطير ناجم عن البنية الفكرية للمرتد، ما يتطلب من المرتد تدعيم موقفه الارتدادي بالحجج والمسوغات كشرط أولي لقبوله.

هنا، سأحاول إجمال الدوافع المحفزة لإعلان المراجعات الفكرية في ثلاثة أسباب؛ وألخصها في الأطروحة التالية: **يُعلن الإنسان تراجعه الفكري نتيجةً عن (1) تدارس أو (2) تتارس أو (3) تنافس وتحارش**. هذه الأسباب أزعمُ بأنها جامعة لمحفزات المراجعات الفكرية؛ الأول نتيجة عن تراكم معرفي، والثاني عن اضطهاد تنظيمي، والثالث عن انحياز إيديولوجي.

أولاً: التدارس

كثيراً ما تكون المراجعة الفكرية نتيجةً عن قراءات وئيدة واطلاعات واسعة في أدبيات المنظومة الفكرية المُتبناه سلفا، بحيث يجد الإنسان فيها ما لا يتواءم مع عقله، أو ما لا يتناغم مع قلبه وحدسه. كلما كان الاختلاف حول مبدأ أصيل في المنظومة، كان إعلان الردة عنها متوقعا؛ وكلما كان الاختلاف حول رؤية هامشية، كان البقاء في متنها أولى عند الإنسان من الخروج الكلي عليها.

هذا الموقف التراجعي/الارتدادي هو الموقف الأسلم إذ أنه مبني على تراكم معرفي، حيادي لا انحيازي. وكثيراً ما تكون الردة عن المنظومة الفكرية من هذا النوع ردة غير شمولية، فهي من العدل والإنصاف أقرب إلى أن يُقر الإنسان بمزايا وأفضال ما تبناه سلفاً، مُبديا امتعاضه مما دفعه للخروج عليها.

واصل بن عطاء (700- 748) مثال، إذ خرج على شيخه الحسن البصري (642- 728) في مسألة مرتكب الكبيرة، لكنه لم يخرج كليا عن أفكار المنظومة بل استعار كيانها وبنيانها وقعّد لها على أساس عقلي، مؤسسا ما عرف لاحقا بالمعتزلة؛ فهو ارتداد معرفي عقلاني. المفكر المصري عبد الوهاب المسيري (1938- 2008) مثال آخر، إذ عاش حياته مغرما بالماركسية والمنظومات الغربية، فانقلب عليها وقدم بالموازاة نقداً معرفيا لها في إشارة بارزة إلى إلمامه المعرفي بعيوب ما ارتد عنه؛ كما لم يكن خروجه عليها مانعا ومعيقا له لأن يقر بجدوى تطبيق العلمانية الغربية في البلدان العربية، الجزئية منها خصوصا.

ثانيا: التتارس

يمكن القول بأن أبرز المراجعات الفكرية التي يعلنها الإنسان هي المراجعة الصادرة عن الاضطهاد التنظيمي أياً يكن نوعه، اجتماعيا أو سياسيا أو دينيا. فقد تكون المراجعة الفكرية محاولة تدافع وتتارس، واحتماء عن الضرر والإيذاء، فهي بمثابة الصورة الشكلية التي لا تنطق عما خلفها من رمزيات.

كفار قريش ضربوا بأنفسهم مثلاً، إذ أعلنوا تراجعهم عن الوثنية خوفا ورهبا، ودلالة خوفهم التزام بعضهم بالنفاق؛ والنفاق موقف يعبر عن مراجعة فكرية مراوغة وغير صادقة، تتجلى في الأمور الدينية والاجتماعية التي يضطر الإنسان لإعلان التراجع عنها خوفا من النبذ والعزل. أما على المستوى السياسي، فمن أشهر المراجعات الفكرية مراجعات أو مراوغات الإسلاميين ومن رافقهم من الإرهابيين بعد القبض عليهم، حيث أظهرت دراسة نشرت عام 2016م بأن 14% من خريجي مركز الأمير محمد بن نايف للمناصحة والرعاية عادوا مجددا إلى التفجيرات والتحريضات، بواقع 470 شخصا من إجمالي 3123 مستفيدا (447 من سجناء الداخل، و23 من سجناء الخارج/غوانتانامو)[52].

كما أعلن مفكرو اليسار في النصف الأول من القرن العشرين مراجعاتهم الفكرية بشكلٍ مراوغ بعد غضب الجمهور عليهم؛ وقد تجلت مراجعاتهم في تصنيفاتهم عن حبهم للنبـي ﷺ، إذ كتب طه حسين (1889- 1973) بعد كتابه «في الشعر الجاهلي، 1926» الذي تم تكفيره بسببه فاضطر لحذف أجزاء كبيرة منه، كتاب «على هامش السيرة، 1933» وهو ثلاثية عن السيرة النبوية، ولحقه في التقليد القومي الفرعوني محمد حسين هيكل (1888- 1956) في «حياة محمد، 1935»، والمسرحي توفيق الحكيم (1987- 1898) في كتاب «محمد الرسول البشر، 1936»، وجميعها وردت كمحاولات لتخفيف وقع الغضبة الجماهيرية عليهم.

ثالثاً: التنافس والتحارش

إذا كانت المراجعات الفكرية بسبب (1) التدارس و(2) التتارس مراجعات من السهل القبض عليها، فإن أشد المراجعات الفكرية مراوغةً وأكثرها امتناعا على الإثبات والتأكيد هي المراجعات التي يعلنها الإنسان بسبب ضعفه في المنافسة على دعم المنظومة الفكرية المنتمي إليها، إذ يشعر بأن قرناءه وزملاءه من ذات المنظومة فاقوه في المكانة، كونهم أكثر قدرةً وأغزر معرفةً في دعم المنظومة منه؛ فيضطر للتخلي عنها تحت أُزعومة تراجعه الفكري، وقد تكون خطوته البديلة إعلان دعمه الكامل للمنظومة المعادية لها، وكثيرا ما تكون المنظومة الأكثر شهرة. هذه المراجعة مدفوعة بالتنافس.

أما المراجعة المدفوعة بالتحارش فهي المراجعات العبثية التي يعلنها الإنسان خروجا من المنظومة الأكثر شهرة دخولا في المنظومة الأكثر ندرة نقماً وغضبا مما لحقه من المنظومة الأولى. باختصار، يمكن الزعم بأن «(1) المتراجع عن المنظومة الأكثر ندرة دخولا في المنظومة الأكثر شهرة يكون دافع مراجعته: التنافس والشعبوية؛ أما (2) المتراجع عن المنظومة الأكثر شهرة دخولا في المنظومة الأكثر ندرة فإن دافع مراجعته: التحارش والتعبوية». على سبيل التمثيل، أغلب من هاجم التيار الليبرالي (المنظومة الأكثر ندرة) قد خرجوا عليها بهجومٍ شديد اللذعة دون تقديم مبررات كافية للخروج، سوى الرغبة في نيل قسط من شعبية المنظومات الأكثر شهرة، كما فعل عبد الله الغذامي في هجومه على «الليبرالية الموشومة»[53] بوصفه، ليلقى احتفاء الجماهير به بعد أن نالوه بالأذى، وهجوم الكاتب صالح الشيحي على زملائه ورفاقه المثقفين الكتاب في فندق

«ماريوت» بصورة غير سائغة وقوله «ما كان يحدث في بهو ماريوت على هامش ملتقى المثقفين عار وخزي على الثقافة. آمنت أن مشروع التنوير الثقافي المزعوم في السعودية يدور حول المرأة»[54]. أو انضمام جمال خاشقجي ودفاعه عن الإخوان المسلمين وهجومه على المثقفين الليبراليين بقوله «قمت خلال الأيام الأخيرة بعمل انفلو لعدد من الزملاء المثقفين التقدميين الليبراليين بعدما انضموا لكتيبة "الموقعين بالدم"»[55] أو انشقاق الكاتب خالد الغنامي من الليبرالية بزعمه أن «الليبرالية السعودية لا تحمل فكراً ولا هدفاً ولا مشروعاً إصلاحياً، فكل ما تقوم به هو المناكفة، مناكفة الإسلاميين والهيئة والصحوة والتهكم بالدين، ومطالبتها: الغوا الهيئة والصحوة ولتقد المرأة السيارة!»[56] وجميع هؤلاء لقوا احتفاءات واحتفالات كبيرة بعد هجومهم على مدارسهم وانتماءاتهم الأولى.

هذه الشعبوية هي خطاب ديماغوجي يستهدف دغدغة عواطف الجماهير لتحييد القوى العكسية وكثيرا ما يبرز في المراجعات الفكرية. هذا الهجوم يعطي القائل مصداقية وشرعية بزعم أن المُهاجم انتمى أو رافق رموز منظومة فكرية خبر دهاليزها ومساربها، ما يعطي آراءه قبولا وصدقية عند الجماهير، وهو مكسب لا يفلته الشعبوي، ويتجلى أيضا عند المستشرفين ممن ثبت مخالفتهم لما يدعون إليه.

أما المراجعة الفكرية التي تصدر بدافع التحارش والتعبوية (خروجا من المنظومة الأكثر شهرة دخولا في المنظومة الأكثر ندرة) فهي ظاهرة الخروج من الإسلام إلى الإلحاد؛ إذ يظهر أن أغلب المعلنين لإلحادهم في وسائل التواصل الاجتماعي ليسوا - في الأغلب - على معرفة ودراية كافية بالإلحاد بقدر ما هي محاولة لمحارشة الإسلاميين والجماهير، حقداً ونقما؛ وقد يكون الانتماء للإلحاد بدافع الانتماء لأهل العلم الطبيعي تحت دعاية «العلماء هم الأكثر ملاحدة»، متغافلين بأن من الملاحدة من هم مشردين وقطاع طرق مرتزقة لا ينتمون للعلم ولا لأهل العلم بصلة.

وقد أشار رائد الشعر الحداثي في الوطن العربـي الشاعر العراقي بدر شاكر السياب (1926- 1964) إلى مثل هذه الظاهرة، فيقول في بداية اعتناقه للشيوعية، لقد «نشأتُ كارهاً للظلم محبا للآخرين، وجاءت الشيوعية تنادي بالعمل للجميع والطعام للجميع والعدالة والمساواة بين البشر، ومن لا يريد العمل للجميع والطعام للجميع والعدالة والمساواة؟ هذا ما كنا نعرفه عن الشيوعية في بادئ الأمر... كان الفلاحون كلما سمعونا ندعو إلى الشيوعية، يتساءلون قائلين: ولكن،

عمّي، يقولون أن الروس ليس لديهم دين ولا محرمات، وإن من المحلل للشيوعي أن يضاجع حتى أمه وأخته. وكنا نرد بأن هذه كلها تقوّلات وإشاعات مسمومة يبثها المستعمرون... وهكذا أصبحت لا مجرد شيوعي وإنما عضوا في الحزب الشيوعي العراقي»[57]. وبعد تجربة طويلة ومباشرة مع هذا الحزب ومعاقرة للخمر والفجور، وعبث بأرواح الأبرياء المساكين، وهجرة للفرس الناقمين على العرب والعربية، تعلم السيّاب خيانة هذا الحزب للعروبة والإسلام وارتد عنه بقناعةٍ ورويّة بعد أن علم بأن أعضاءه ينتمون إليه فقط للتحارش مع الآخرين، فقال «أيتها العروبة، يا قومية محمد وعمر وعلي والمتنبي وأبي تمام. يا قومية سيف الدولة والمعتصم وصلاح الدين الأيوبي، لن أخونك ولن أتخلى عنك طمعا بالسراب الشيوعي أو النعم الشيوعية الراهنة... إن الشيوعية كالمرض الوبيل لا ينشأ إلا في مجتمع مريض متأخر ولا يمكن المحافظة عليها إلا بأساليب الزجر والإرهاب... لقد كنا لا نرى بأساً في أن نعاقر الخمر جهاراً في تلك القرية المسلمة المحافظة فنتحدى تقاليدها ودينها وشيوخها. إن الكثيرين لا ينتمون إلى الحزب الشيوعي إلا تحديا منهم لشخص معين أو جماعة معينة أو لفكرة تمسهم شخصيا على الأقل. فهذا يصبح شيوعيا تحديا لجاره أو قريبه أو عدوه، أو حتى لأبيه الصائم المصلي المؤمن بالله، وذلك تحديا لجاره العربي الذي عيره بأنه فارسي»[58].

اتجاهات الفكر العربي

يمتاز الفكر العربـي بالتداخل والتشاكل حيث تبدو آراء المفكرين متحدة من حيث العناية بسؤال النهضة والحداثة والتراث، ومفترقة من حيث المنهج والمقاربة والإطار. غير أن المتأمل في مساراته ومنعطفاته، يجد تشكلات خاصة تدمج كل مفكر في باقة خاصة مع مفكرين آخرين. سألقي هنا نظرة على أطروحات الفكر العربـي راميا إلى تقسيمها لـ 10 اتجاهات أساسية بحسب مشتركاتها ومفترقاتها. تبرز قيمة هذا الموضوع في كونه يُعين الدارس على معرفة مداخل الفكر العربـي ومساربه، فيوّجه قراءاته لطوائف متنوعة من المفكرين على نحوٍ يتسق مع اتجاهاتهم ومناهجهم.

يمكن تلخيص الاتجاهات العشرة في الأطروحة التالية: **تنقسم اتجاهات الفكر العربـي لعشرة اتجاهات: 1. اتجاه نقدي - ثقافي - عقلي، 2. اتجاه سياسي - ديني - اجتماعي، 3. اتجاه تراثي - تجديدي - إسلامي، 4. اتجاه تحليلي - إمبريالي - صهيوني، 5. اتجاه نقدي - خطابـي - نصي، 6. اتجاه استقرائي - تحقيقي - تاريخي، 7. اتجاه فلسفي - إبداعي - تأصيلي، 8. اتجاه دراسي - حداثي - غربـي، 9. اتجاه فكري - إيديولوجي - ماركسي، 10. اتجاه إسلامي - قرآني - حداثي.** على ذلك، يمكن القول بأن اهتمامات المفكرين العرب تتفرع على عدة اتجاهات تمس التراث الديني، والهم القومي، والصراع الحضاري، والخطاب الثقافي، والإبداع الفلسفي.

1. اتجاه نقدي - ثقافي - عقلي

يعتني هذا الاتجاه بنقد العقل كآلة إنتاجية للثقافة والدين ضمن إطار إبستمولوجي. ويمثل هذا الاتجاه أربعة وهم: (1) المغربـي محمد عابد الجابري (1936- 2010) (نقد العقل العربـي، 4ج،

1984- 2001) و(2) الجزائري محمد أركون (1928- 2010) (نقد العقل الإسلامي، 1991) و(3) السوري مطاع صفدي (1929- 2016) (نقد العقل الغربـي، 1996) و(4) السوري جورج طرابيشي (1939- 2016) (نقد نقد العقل العربـي، ج5، 1996- 2010).

2. اتجاه سياسي - ديني - اجتماعي

يركز هذا الاتجاه على السياسة وعلاقتها بـ (1) الدين و(2) الاجتماع: فيمثل من (أ) يدرس السياسة في علاقتها بالدين (كالإسلام السياسي) ثلاثة وهم: (1) السوري برهان غليون (1945-) (بيان من أجل الديمقراطية، 1977؛ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، 1991؛ حوار الدولة والدين، 1995؛ نقد السياسة: الدولة والدين، 2004) و(2) اللبناني رضوان السيد (1949-) (الأمة والجماعة والسلطة، 1984؛ الجماعة والمجتمع والدولة، 1997؛ سياسات الإسلام المعاصر، 1997) و(3) السوري لؤي صافي (1955-) (العقيدة والسياسية، 1996؛ الرشد السياسي، 2014).

أما من (ب) يدرس السياسة وعلاقتها بالاجتماع (وبالأخص ابن خلدون) فيمثله: (1) البحريني محمد جابر الأنصاري (1939-) (التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، 1995؛ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، 1994؛ العرب والسياسة، 2000) و(2) المغربـي علي أومليل (1940-) (السلطة الثقافية والسلطة السياسية، 1996؛ الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، 2005) و(3) والعراقي علي الوردي (1913-1995) (منطق ابن خلدون، 1950؛ وعاظ السلاطين، 1954).

3. اتجاه تراثي - تجديدي - إسلامي

يهتم هذا الاتجاه بتجديد الإسلام إما بمراجعة محتوى التراث أو بالاستناد عليه كمنهل في بناء المنهج ويمثله: (1) المغربـي طه عبد الرحمن (1944-) (العمل الديني وتجديد العقل، 1989؛ تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994) و(2) المصري حسن حنفي (1935-) (مشروع التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة، 5ج، 1988؛ من النقل إلى الإبداع، 2ج، 2000؛ من النص إلى

الواقع: أصول الفقه، 2005؛ ومن الفناء إلى البقاء: علم التصوف، 2ج، 2009)؛ و(3) العراقي محمد باقر الصدر (1935- 1980) (المعالم الجديدة للأصول، 1975؛ فلسفتنا، 1959).

4. اتجاه تحليلي - إمبريالي - صهيوني

يعتني هذا الاتجاه بدراسة صراع الحضارات والاستعمار والإمبريالية والصهيونية في سيطرتها على الأوطان العربية، ويمثله: (1) الجزائري مالك بن نبـي (1905- 1973) (شروط النهضة، 1957؛ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، 1959) و(2) المصري عبد الوهاب المسيري (1938- 2008) (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، 1997؛ الجماعات الوظيفية اليهودية، 2001؛ مقدمة لدراسة الصراع العربـي - الإسرائيلي، 2002). و(3) الفلسطيني إدوارد سعيد (1935- 2003) (الاستشراق، 1978؛ والقضية الفلسطينية، 1979).

5. اتجاه نقدي - خطابي - نصي

ويهتم هذا الاتجاه بتحليل الخطاب ونقد النص لفهم ما يثوي خلفه من محركات، ويمثله: (1) الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) (العالم والنص والناقد، 1983) و(2) المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010) (مفهوم النص، 1990؛ النص والسلطة والحقيقة، 2006) و(3) اللبناني علي حرب (1939-) (نقد النص، 1993؛ ونقد الحقيقة، 1993).

6. اتجاه استقرائي - تحقيقي - تاريخي

يتخذ هذا الاتجاه التاريخ كمنطلق، ويفحص ما نشأ فيه من علاقات سياسية ودينية واجتماعية عبر مراحل التاريخ الإسلامي كقضايا العلمانية والفتنة والمحنة، ويمثله: (1) اللبناني وجيه كوثراني (1941-) (الفقيه والسلطان، 1989؛ الدولة والخلافة، 1996) و(2) التونسي هشام جعيط (1935-) (الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، 1992؛ وثلاثية «في السيرة النبوية»

1999- 2014) و(3) الأردني فهمي جدعان (1940-) (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، 1989؛ الماضي في الحاضر، 1997).

7. اتجاه فلسفي - إبداعي - تأصيلي

ويدرس هذا الاتجاه الفلسفة تحقيقا وتأصيلا، ويهتم بالتجديد والإبداع فيها على نحوٍ مستقل كما عند الأول والثاني أو متصل كما عند الثالث، وهم: (1) اللبناني ناصيف نصار (1940-) (طريق الاستقلال الفلسفي، 1975) و(2) المغربـي طه عبد الرحمن (1944-) (الحق العربـي في الاختلاف الفلسفي، 2002) و(3) التونسي أبو يعرب المرزوقي (1947-) (إصلاح العقل في الفلسفة العربية، 1996؛ وحدة الفكرين الديني والفلسفي، 2001).

8. اتجاه دراسي - حداثي - غربي

ويدرس هذا الاتجاه «الحداثة» الغربية في علاقتها مع الفكر العربـي والإسلامي، ويمثله: (1) المغربـي عبد الله العروي (1933-) (في مشروعه «الحداثة المفاهيمية»: مفهوم الحرية والإيديولوجيا والعقل والتاريخ والدولة، 1980-1996) و(2) التونسي عبد المجيد الشرفي (1942-) (الثورة والحداثة والإسلام، 2011؛ الإسلام والحداثة، 1991) و(3) المغربـي محمد سبيلا (1942-) (مدارات الحداثة، 1987؛ الأصولية والحداثة، 1998؛ والحداثة وما بعد الحداثة، 2000).

9. اتجاه فكري - إيديولوجي - ماركسي

ويهتم هذا الاتجاه بقراءة الثقافة العربية والاقتصاد العربـي من منظار الماركسية، ويمثله: (1) اللبناني حسين مروة (1910-1987) (النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، 4ج، 1978) و(2) السوري طيب تيزيني (1934-) (من التراث إلى الثورة، 1976) و(3) المصري سمير أمين (1931-) (التراكم على الصعيد العالمي، 1973؛ والتبادل غير المتكافئ وقانون القيمة، 1974).

10. اتجاه إسلامي - قرآني - حداثي

ويطرح هذا الاتجاه قراءاته الحداثية التجديدية للقرآن الكريم، ويمثله: (1) التونسي محمد الطالبـي (1921- 2017) (كونية القرآن، 2002) و(2) السوري محمد شحرور (1938-) (الكتاب والقرآن، 1990) والتونسي يوسف صديق (1939-) (هل قرأنا القرآن، 2006).

المرأة قضية الأضداد

رغم تقدُّم البشر في مسار «حقوق الإنسان»، لا تزال قضايا «المرأة» تُثير جدلا عريضا على كافة المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. أصبحت «المرأة» الشغل الشاغل وقضية الأقضيات حتى في أفضل المجتمعات مدنيةً وأنزه الدول ديمقراطية، ما يشير إلى أن «الخلاف» على قضاياها ظاهرة تستحق الدرس والتحليل.

هنا، سأحاول فهم المسببات التي جعلت «المرأة» قضية الأضداد والأحزاب، في حين لم يظفر «الرجل» بذات القدر من الاهتمام؛ وسأفصّل القضية على ثلاثة نواح، موقنا بأن مراجعتها وإعادة الاعتبار لها ستشكل خطوة ضرورية في سبيل الإصلاح. يُمكن اختزال هذه الأسباب في الأطروحة التالية: **يكثر الخلاف حول قضايا المرأة دون الرجل بسبب (1) تعزيز «واقعها» الإنساني و(2) تمييز «موقعها» الحضاري و(3) تركيز «وقعها» الاجتماعي**. الأول يُفضي إلى «الدوغمائية» والثاني إلى «العنصرية» والثالث إلى «الحساسية».

أولاً: تعزيز واقعها الإنساني

ثمة واقعٌ مُسيءٌ فُرض على المرأة ثقافيا ودينيا وعلميا. هذا الواقع تم تعزيزه بين البشر حتى بلغ مستوى القبول والتسليم، الأمر الذي يجعل المساس به أو محاولة تغييره سبباً رئيساً في اندلاع الجدل والخلاف. يجري هذا الواقع على ثلاثة مستويات: (1) واقع ثقافي (بدائي) تم تعزيزه عن المرأة منذ أن كانت أولى مهارات البشر المعيشية هي طريقة «الصيد والجمع» فقد تم تقسيم العمل حينها على أسس جنسية: الرجل يصيد والمرأة تجمع. هذه الأدوار في كسب العيش جعلت الرجل بدور «أولي أساسي» ورسّخ من مهاراته وأخّر المرأة لدور «ثانوي تكميلي». (2) واقع ديني

(إبراهيمي) تعزز حين تم الإيحاء بأن المرأة وليدة من ضلع رجل أعوج كما في قصة آدم وحواء، وهذه النشأة التاريخية للمرأة في الذاكرة البشرية جعلت الرجل هو «الأصل» بينما المرأة «الفرع»، وهي فكرة طبقية أخرى. (3) واقع علمي (بيولوجي) تعزز بسبب ضعف بنية المرأة الجسدية، ما جعلها في غالب الأمور غير قادرة على هزيمة الرجل في أي نشاط بدني (كالمصارعة أو السباق)، وهي فكرة طبقية ثالثة جعلت الرجل هو «الأقوى» وأحالت المرأة لرتبة «الأضعف».

هذا الواقع (1) الثقافي (البدائي) و(2) الديني (الإبراهيمي) و(3) العلمي (البيولوجي) جعل الرجل هو «الأصل» و«الأقوى» وصاحب الدور «الأولي الأساسي»، بينما جعل المرأة «الفرع» و«الأضعف» وصاحبة الدور «الثانوي التكميلي». تسببت هذه الفوارق في نشوء «دوغمائية» مسيّجة حول المرأة (دون الرجل) حرمها من الانطلاق، وجعلها مرتكز الخلاف، إذ هي فوارق مبنية على أسس مُعززة ومُرسخة كونياً. بهذا نقول أنه لا مستقبل لحسم أي خلاف يمس قضايا المرأة ما لم يتم تجاوز هذا المأزق المُعزَّز «ثقافيا ودينيا وعلميا» (= مأزق الواقع).

ثانيا: تمييز موقعها الحضاري

موقع المرأة في أي نظام حضاري هو ما يُميِّز ذلك النظام عن بقية الأنظمة الحضارية، والناظر لأي مجتمع يَحكُمُ عليه منطلقا من موقع المرأة فيه. فمن الملحوظ أن المرأة تختلف من حيث (1) موقعها الحضاري - الأممي: ويتجلى ذلك في مكانة المرأة في السلم السياسي/الاجتماعي/ الاقتصادي بين الأمم (هل المرأة في أعلى السلطة كحاكم دولة أم هي بلا سلطة؟ هل المرأة عائل الأسرة أم ربة الأسرة؟) وعلى ذلك تتمايز الحضارات وتتعاير، كتعيير النبـي ﷺ للفرس «لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة»[59] أو تعيير القرآن للجاهليين في المولودة/الموؤودة، وهي نظرات مسددة تجاه موقع المرأة عند الآخر. (2) موقعها الديني - المذهبـي ويتجلى ذلك في الخلاف بين مكانة المرأة على مستوى الدين أو في داخل المذهب الديني نفسه (فموقع المرأة يختلف من حيث حقوقها الميراثية بين الإسلام والمسيحية واليهودية، كما يختلف داخل المذاهب الإسلامية نفسها في مسألة إمامة المرأة في الصلاة، أو عملها كقاضية أو خطبتها لنفسها بلا ولي أمر). (3) موقعها الاقتصادي - الاجتماعي ويتم تمييزه من حيث موقع المرأة في (أ) المجال الوظيفي (هل من المعيب أن تعمل المرأة خارج المنزل «كممرضة في بيئة مختلطة» أم عليها أن تقر في بيتها) أو (ب) المجال

الأسري (هل من المعيب أن تصرف المرأة على زوجها) أو (ج) المجال العسكري (هل من المعيب أن يُستعان بالمرأة في الجيش والشرطة).

إجمالا، تمييز موقع المرأة الحضاري - الأممي يتسبب في اندلاع «صراع الحضارات»، وتمييز موقعها الديني - المذهبي يؤدي إلى «التكفير» و«التبديع» وتمييز موقعها الاقتصادي - الاجتماعي ينتهي إلى «التعييب» و«التعيير»، وهي نُسخ من الكراهية والانحياز والعنصرية والجنسانية، ولا يمكن تجاوزها إلا بالعولمة (إن كان خلافا حضاريا/اقتصاديا) أو باللادينية (إن كان خلافا دينيا) أو باللامذهبية (إن كان خلافا مذهبيا). على ذلك نقول أنه لا مستقبل لحسم أي خلاف يمس قضايا المرأة ما لم يتم تجاوز هذا المأزق المُميز «حضاريا وثقافيا ودينيا» (= مأزق الموقع).

ثالثا: تركيز وقعها الاجتماعي

إن أي محاولة لتغيير (1) واقع المرأة الإنساني أو (2) موقع المرأة الحضاري يُحدث (3) وقعا اجتماعيا مُركّزا يُعمّق الخلاف حول المرأة وهو ما يُصعّد قضيتها لمستوى «الحساسية» المفرطة ويحرمها من الحسم. هذا الوقع يشير إلى أن للمرأة قيمة عظمى في الأسرة والمجتمع والقبيلة تفوق قيمة الرجل نفسه، بحيث أن أي طارئ يتسبب فيه الرجل لا يكون له ذات الوقع والتأثير كما لو جرى على حساب المرأة. ثمة مسألة في العالم الشرقي - الإسلامي يكون للوقع الاجتماعي الذي تُحدثه المرأة أثراً كبيراً على المجتمع وربما هو السبب الذي يحرم قضيتها من التراكم نحو التصحيح. أعني «ارتباط طبقية الأسرة بالمرأة» كمحدد صعود وانخفاض، فالطبقية عنصر حساس عند سكان الشرق الأوسط والأدنى. فقد يتسبب إخلال المرأة بشرف أهلها في انهيار طبقة الأسرة الاجتماعية كليا، ما يعني أن أي مساس بقضية المرأة مرفوض لكونه مساساً بطبقة الأسرة والمجتمع والقبيلة كاملة، ويوصل الخلاف حد القتل (= جرائم الشرف)؛ في حين أن الرجل الذي يمارس ذات السلوك لا يُصدر وقعاً مشابهاً قد تتحمل الأسرة تكاليفه. هذه القيمة للمرأة يجعل العبث بها شديد الوقع والتأثير، وهو مأزق شدد الرفض والخلاف حول أي محاولة للتعديل والتغيير في قضاياها.

على ذلك، يُمكن القول بأن قضية المرأة ستظل عرضةً للخلاف والحساسية طالما هي من يُصدر الوقع الاجتماعي السلبي دون الرجل؛ ولا حل إلا بتخليصها من هذه المحنة بالمساواة العادلة

بينها وبين الرجل بحيث يتحلّى كل منهما بنفس القدر من المسؤولية فيتعرضان لنفس القدر من العقاب. على ذلك، فإن أي تحسن في مجال قضايا المرأة لا يمكن أن يتم ما لم يتم تجاوز هذا المأزق المركّز المرتبط بسلوك وقرار المرأة دون الرجل (= مأزق الوقع).

تصورات عن حقوق الحيوان

يمكن القول بأن سبب السخرية بحقوق الحيوان هو ظنُّ الإنسان بأنه أولى منه بالحقوق؛ فطالما لم ينل حقوقه بعد، فليس لأحدٍ المطالبة برد حقوق غيره. سبب هذه السخرية (1) شعور الإنسان بأنه مركز الكون وأحق بالحياة وأكرم وأفضل من جميع الحيوانات بتكريم الله عز وجل له بقوله {**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**}[60]، على أن الله بحسب الآية لم يفضله ويكرمه على جميع الحيوانات بل فضله على «كثيرٍ ممن خلقنا» وليس على «كل من خلقنا» فثمة حيوانات لا بد وأنها تفضل الإنسان قدراً ومكانة، و(2) فقدانه التصور الصحيح عن الحقوق بصفتها ضرورات وحاجات لا تخضع للتأجيل والترتيب، و(3) تغافله للحقيقة المرة بأن الإنسان لم ينل حقوقه بعد إلا بسبب هذا العبث بحقوق الكائنات الأخرى؛ فإن استطاع الإنسان أن يهدر حقوق الحيوان بسبب ضعفه، فهو أكثر استطاعة على إهدار حقوق إنسان أضعف منه هو في نظره في رتبة الحيوان. في ضوء ذلك، لن تُحفظ حقوق الإنسان ما لم تُحفظ حقوق الحيوان بدءاً، فيُصبح للإنسان حقوق مُصانة ـ سواءً بصفته حيواناً عند الجائر أو إنسانا عند العادل.

هنا، سأراجع ثلاثة تصورات مغلوطة تراكمت في الذاكرة البشرية عن الحيوان بصفته كائنا مُختلفا ومُتخلّفا. فلا مستقبل لتغيير الحكم على حقوق الحيوان ما لم تُنقض هذه التصورات وتُبطل بتعزيز تصورات بديلة عنها مؤيدة بالعلوم والمعارف. ألخص هذه التصورات في الأطروحة التالية: **يزدري الإنسان حقوق الحيوان بسبب أن الحيوان أدنى منه من حيث (1) التفكير (reason) و(2) التعبير (expression) و(3) الشعور (emotion).** هذه التصورات رسّخت اعتقاد الإنسان بأن الحيوان ليس جديرا بالحقوق كونه جاهلا وأبكما ولا يشعر بشيء. يمكن دحض هذا الاحتجاج

مبدئياً بالأطروحة التالية: إذا كانت ثمة حقوق للإنسان من ذوي الاحتياجات الخاصة الذي لا يفكر (كالمجنون) ولا يعبر (كالأبكم) ولا يشعر (كالمشلول) فإن الحيوان أحق بالحقوق منه إذ هو كائن يفكر ويعبر ويشعر، كما سيتبين في النقاط التالية.

أولاً: التفكير (reason)

ثمة تصور بشري مغلوط بأن الحيوان «غير عاقل» ولا يحسن التفكير والتدبير، بينما الإنسان هو الكائن «العاقل» الوحيد على هذه الأرض. تَشكَّل هذا التصور بسبب (1) قدرة الإنسان على تسخير الحيوان له في خدمته، كتسخيره للبقر والحمير في الزراعة والنقل و(2) ملاحظة الإنسان بأن الحيوان لم يستطع أن يبني حضارة عظمى تشبه حضارته في القوة والصمود.

يمكن نقض هذا التصور بإثبات قدرة الحيوان على التفكير النقدي والمنطقي والرياضي؛ يتجلى (1) التفكير المنطقي - الرياضي عند النحلة والعنكبوت إذ هما ماهرتان في بناء الخلايا والأشكال الهندسية لمنازلهما بمقاسات رياضية عالية في الدقة، بينما يتجلى (2) التفكير النقدي في قدرة الحيوان على اتخاذ القرارات العقلانية بحسب الظروف المحيطة، كما هو عند الحرباء في التمويه، وعند القندس في قطعه للأشجار الضخمة من الزوايا التي تُسقطها مباشرة في النهر لا غير النهر.

كما يمكن إبطال التصور السابق من حيث (1) الاحتجاج بقدرة الإنسان على تسخير الحيوان: بإثبات قدرة الحيوان على تسخير الإنسان له كقدرة البعوض على العيش من دمائه، وقدرة الذباب على التغذي من فضلاته، وقدرة الطيور على استغلال محاصيله، أما من حيث (2) الاحتجاج بقدرة الإنسان على بناء الحضارة فيمكن التأكيد على أن ما بناه هو بالاقتباس والإلهام من الحيوان، كاقتباس ممالك النمل (التي ألهمت ممالك الإنسان) وشبكة العنكبوت (= زجاج الطائرات) وخلايا النحل (= المساكن الهندسية)، ولزوجة أصابع الوزغ (= أدوات التسلق) وجلود التماسيح (= مضادات الشيخوخة) فيما يسميه المهندس الأحيائي الأمريكي أوتو شميت (1913-1998) بالتقليد البيولوجي (bio-mimetics). فحضارة الإنسان، بإيجاز، ليست سوى اقتباسات من هذا الكائن «العاقل».

ثانياً: التعبير (expression)

ثمة تصور مغلوط يقول بأن الحيوان لا يُعبّر ولا ينطق ولا يتحدث، فيما يتميز عنه الإنسان بالمقدرة التعبيرية واللغة المنطوقة. هذا التصور ألغى حقوق الحيوان لكون الحيوان عاجز بنفسه ولسانه عن المطالبة بحقوقه من الإنسان؛ رغم أن حقوق الإنسان «الأبكم» قد حُفظت له مع عجزه الشديد عن المطالبة، وهو تناقض فلسفي في أسس النظرية الحقوقية.

هذا التصور يمكن دحضه بالتأكيد على قدرة الحيوان التعبيرية من خلال (1) «التواصل بالأصوات» كما بين الديكة بالصياح أو الأغنام بالثغاء وهو تواصل يُثبت قدرة الحيوان على إصدار الأصوات المنطوقة كالإنسان، ولهذه الأصوات دلالة ومعاني تحقق التفاهم بين الحيوانات ما يجعلها لغة تواصلية دلالية كغيرها من اللغات البشرية، أو من خلال (2) «التواصل بالإشارة» عن طريق الرقص كما بين النحل أو إشارة التقلّب التزاوجي كما بين القطط، وهي لغة ترتقي لأن تشبه لغة الإشارة الإنسانية بين الصُم والبكم.

فاللغة التعبيرية ـ نطقاً وإشارةً ـ ليست مَزيَّة للإنسان دون الحيوان، بل قد يصل الحيوان للنطق كالإنسان كما في حال الببغاء. في ضوء ذلك، لا مبرر لسحب الحقوق من الحيوان بسبب عجزه عن بدء التواصل مع الإنسان، إذ أن الإنسان ـ وهو العاقل ـ عاجزٌ نفسه عن بدء التواصل مع الحيوان بلغته الخاصة. فعلامَ يُلام الحيوان لعجزه عن النطق والتواصل مع الإنسان، في حين ينجو الإنسان من اللوم رغم عجزه عن النطق والتواصل مع الحيوان.

ثالثاً: الشعور (emotion)

رغم اتفاق البشر على أن الحيوان يشعر ويتألم إلا أنَّ ثمة تصورات مغلوطة تسربت عند العامة ترى بأن الحيوان لا يشعر ولا يحس وهي نتيجة عن ملاحظة الإنسان لعدم بكاء الحيوان بالدموع؛ وهو تصورٌ بلغ من الفداحة أن كان من صميم أطروحة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596- 1650) الذي سبق ونظّر بأن الحيوان آلة ذاتية التشغيل (automata) أي بلا وعي ولا تفكير ولا شعور، وهي ذات الفكرة التي أثرت في الكاهن الفرنسي نيكولا مالبرانش (1638-

1715) ليصرّح بأن «الحيوان يأكل بلا لذة، ويبكي بلا ألم، ولا يريد شيئا ولا يخاف شيئا ولا يعرف شيئاً!»[61].

يمكن نقض هذا التصور بسهولة وذلك بقياس مدى استجابة الحيوان للتعذيب. فاستجابته بالصوت (= صراخا وصياحا) والصورة (= حركةً واهتزازا) هي ردات فعل واضحة ومُخبرة عن شعوره بالآلام الناتجة عن ذلك الفعل، وتُثبت خاصية الشعور في الحيوان. كما يمكن قياس المشاعر في الحيوان، ليس فقط بالنظر في تعبيراته عن ألمه، إنما بملاحظة تعبيراته عن حبه وعطفه، كما هو بيّن في علاقات الحيوان الأسرية إذ يظهر بكاء وحدب بعضها على بعض عند فراق أبنائها وأزواجها.

تأسيسا على ذلك، يمكن القول بأن ثمة مشاعر عاطفية ظاهرة في الحيوان ولا يمكن إهمالها، وهذه المشاعر ترقيّه لأن يصل إلى درجات مشابهة للإنسان وتستوجب بذلك تأكيد حقوقه ومستحقاته. فإذا كانت حقوق الإنسان مؤسسة نظرياً لصون الإنسان (الذي يشعر) من التعرض للضرر والإيلام، فإن شعور الحيوان وتعبيره عن الألم بشكلٍ ظاهرٍ وجلي تؤكد كذلك وجوبية حقوق الحيوان.

مستقبل الليبرالية العربية

تشهد الليبرالية العربية صعوداً لافتاً في الآونة الأخيرة إذ تُقدِّم نفسها كبديلٍ ناجزٍ للمشروع الإسلامي الذي ثبت فشله وتطرّفه؛ وهذه العودة لليبرالية هي بعثة جديدة منذ أفول نجمها في أواسط القرن المنصرم، والتهامه من قبل الحركات القومية والإسلامية.

هنا، سألفت النظر لثلاثة ثقوب في نسيج الفكر الليبرالي - العربـي، وسأبيّن طرائق رتقها وإصلاحها سعياً لتمكين هذه الحركة المستقبلية من الصعود والصمود في مواجهة التحديات. وألخص هذه الإصلاحات في الأطروحة التالية: **تحتاج الليبرالية العربية أن تدشن حقبة جديدة تمتاز عن سابقتها بثلاثة أمور: (1) النقد الذاتي و(2) الاستقلال الفلسفي و(3) الاندماج الشعبـي.** الأول يمنحها فرصة للتطوّر، والثاني يمنحها فرصة للتكوّن، والثالث يمنحها فرصة للتكوثر.

أولاً: النقد الذاتي

أبرز ما يفتقر إليه المشروع الليبرالي - العربـي هي الحركة النقدية الإصلاحية من داخل المشروع ذاته. فمن الملحوظ أن الليبراليين يقدّمون أطروحاتهم كحلول لأزمات الفكر العربـي فلا يجدون غير نقدٍ خارجيٍّ من الحركات المناوئة، مع غيابٍ تامٍ للنقد الذاتي - الإصلاحي من قرنائهم الليبراليين. هذا المأزق تسبب في تقديس المنتج الليبرالي وتقديس رموزه بالتبعة، وهو انتقالٌ مشؤومٌ من تقديس رموز الصحوة - الإسلامية لتقديس رموز الثقافة - الليبرالية. تسبَّبَ في شيوع هذا الحس التقديسي سببان: (1) وجود الحركة الإسلامية كمنافس على الساحة، ما جعل الليبراليين يوجّهون نقدهم إلى منتجها متغاضين عما يقدمونه أنفسهم من أطروحات، و(2) ظهور فئوية وشللية ليبرالية

أفرزها الواقع الحزبـي، ساهمت في إحياء روح التغاضي والتعاون والتأييد بين الليبراليين دونما أي محاولة للمراجعة والتجديد.

هذا الركود والجمود سيتسبب حتما في إعاقة مسار الليبرالية وحرمانها من التصحيح، ولا يمكن تجاوزه إلا بإشاعة روح النقد لجميع الفئات وعلى كافة المستويات، وليس أجلَّ من أن تبدأ هذه العملية النقدية التصحيحية من داخل المشروع الليبرالي نفسه. فالمستقبل للحركة النقدية ومن ليس له حظٌّ في تلك الحركة، فليس له حظٌّ في المستقبل.

ثانيا: الاستقلال الفلسفي

يُعاب على الليبرالية العربية استلابها للفكر الليبرالي الغربـي كما هو ثم السعي لاستزراعه في حقلٍ ثقافيٍّ مغاير، عُرف منذ عقود بنبذه المتطرف لكل دخيلٍ وجديد. وهي ممارسة رسختها ليبرالية القرن الماضي التي تماهت كليا مع الغرب بحيث طمست خصوصية الثقافة العربية ـ الإسلامية، برؤية طه حسين إذ يرى في وجوب الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية أن «السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين وسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحبُّ منها وما يُكره وما يُحمد منها وما يُعاب. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع»[62]. فمن النادر اليوم أن تجد ليبراليا عربيا يؤسس لرؤى ونظرات جديدة في مجال حقوق الإنسان والديمقراطية دونما أن يكون ناقلاً سلبيا لرؤى ونظرات الفكر الإسلامي أو الغربـي. هذا العجز عن التأسيس الفلسفي لليبرالية عربية خالصة مردُّه ثلاثة أسباب (1) غياب المرجعية التأسيسية لفكرة «الحرية» فيما عدا الاستناد إلى (أ) مرجعية «الإسلام» كما فعل الليبرالي الإسلامي عبد الحليم أبو شقة (1924- 1995) في محاولته التأسيسية لحقوق المرأة بكتابه «تحرير المرأة في عصر الرسالة، 1990» أو (ب) مرجعية «الجاهلية» كما فعل الليبرالي العلماني شاكر النابلسي (1940- 2014) في محاولته لتأسيس منظومة من الحريات في كتابه «لو لم يظهر الإسلام، ما حال العرب اليوم؟ 2002». (2) ضعف العدة التنظيرية عند روّادها إذ تواطأ مفكري اليسار على استلاب المناهج الغربية كما هي لدراسات التراث العربـي (الإسلامي وغير الإسلامي) دونما أي

محاولة لإنتاج منهجٍ مستقلٍ بهم يميّزهم عن غيرهم. (3) الشعور الجمعي عند الليبراليين بأن الليبرالية هي مُنتجٌ غربيٌ محض، ما جعلهم ناقلين لا ناقدين لها، وحَرَمَهم هذا الشعور من فرصة المشاركة في التأسيس والتصحيح.

على هذا، يُمكن القول بأن تقليدية وتبعية الليبرالية العربية للأنموذج الغربي يجعلها غير قادرة على الصمود والتقدم في المستقبل، ما يحتّم على دُعاتها أن يسعوا لتقديم نسخة ليبرالية (1) تتناسب مع الواقع والظرف وتتقدم مع تغيراته و(2) تتشارك مع الإنسان العالمي وتعينه على حل أزماته. فالمستقبل للإبداع والتجديد، ومن ليس له حظٌ في الإبداع والتجديد، فليس له حظٌ في المستقبل.

ثالثا: الاندماج الشعبي

إنَّ أفْصَح مظاهر الليبرالية العربية انكفاؤها على ذاتها وتعاليها على الشعب فكراً وممارسة؛ بحيث أصبحت إيديولوجية البرجواز والطبقات المرفّهة الساعية وراء اللذائذ والحريات. فمن الملحوظ أن ثمة انفصال طبقي - معرفي - إيديولوجي بين النخبة الداعية لليبرالية والشعب المتلقي لها، انفصالٌ بمثابة القطيعة تسبب في نشأته (1) تشاؤم الليبراليين من الظرف الحالي بسبب ضعف استجابة الجمهور لهم و(2) شعور الليبراليين بتفوقهم المعرفي بسبب دفاعهم عن أفكار حضارات غربية متفوقة، فصار الليبرالي يشعر بأنه متحضّر فقط لأنه جزء من فكر حضارة متحضرة أو داعية لها! في المقابل، نجد أن رموز الحركة الإسلامية تفوقوا على الليبراليين من حيث اندماجهم الكلي مع الشعب، وتفاعلهم مع السائلين بل وجلوسهم - وهم كبار العلماء وصفوتهم - في حلقات الذكر مع أدنى الطبقات الفقيرة لتوعيتهم بالدرس الديني؛ فيما تفتقر الليبرالية لرموز عربية تُجالس الطبقات الدنيا وتسعى لتقديم وتبسيط أفكار الليبرالية لهم على طريقة السؤال والفتيا، وذلك لنفسيتهم المحبطة ولغتهم النخبوية المتعالية الممتنعة على الشعوب؛ وهو ذات المأزق الذي وقعت فيه فرقة المعتزلة العقلية فابتلعها التاريخ رغم قوة منطقها ومنطلقها.

على ذلك، يجب على الليبرالية العربية أن تعي خطورة هذه القطيعة بينها وبين العامة، إذ لا نجاح لها ما لم تتجاوز هذه الطبقية المعرفية بالنزول إلى الشارع بمشروعٍ توعوي تثقيفي تبسيطي

يعيد العلاقات الاجتماعية لطبيعتها. فالمستقبل تقرّره الشعوب، ومن ليس له حظٌ في الشعوب، فليس له حظٌ في المستقبل.

أطاريح ثقافية

عوائق النـهضة العربية

يحظى سؤال النهضة بقبول واسع في الأوساط الثقافية والفكرية، جعله مدار الطروحات إلى هذا اليوم؛ وسيظل قائما وحاضراً بقيام وحضور الحضارة الغربية وقعود وغياب الحضارة العربية، إذ هو السؤال الهام والمُنجي من نيريّ الهيمنة والحصار والإمبريالية والاستعمار، بحيث لا مستقبل للعرب إلا بتجاوزه نحو سؤالات أخرى تمس «الإنسان» كمكون حضاري عالمي.

هنا، سأحاول إجمال أربع أزمات تعيق العرب عن التقدم والنهوض، بحيث لا سبيل لنهضة عربية ما لم يتم تجاوزها بِدءاً، إذ هي الأسس التحتية في البناء العقلي والآلة المنتجة «غير البيّنة» لهذا التخلف الحضاري. أُلخّص هذه الأزمات في الأطروحة التالية: **يعاني العرب من أربع أزمات تعيقهم عن التقدم والنـهوض وهي: (1) أزمة الطرف و(2) أزمة الخرف و(3) أزمة الشرف و(4) أزمة الترف**. تجري هذه الأزمات على مستويات (1) ثقافية و(2) دينية و(3) اجتماعية و(4) سياسية - فكرية على التوالي، وهي مستويات تشمل جميع تمظهرات الحياة..

أولاً: أزمة الطرف

أزمة الطرف أزمة بنيوية في العقل العربـي يَشْعُرُ معها العربيُ بأنه طرفٌ في هذا الكون لمركزٍ آخر يُسيّره ويُحرّكه لتلبية احتياجاته. هذه الأزمة هي باختصار أزمة «الفكر الجبري» الطاغي على العقلية العربية، التي تُشعره بأنه مُجبرٌ على مسارٍ معين وليس لها الخيار في الحيدةِ عنه. هذه الأزمة هي التي جعلت العربـي يردد مقولات اتكالية من أمثال «اخلي ما في الجيب، يأتيك ما في الغيب» أو «كيفما تكونوا يولّى عليكم» أو قول الحافظ المفسر عبد العزيز الدريني (1230-1297):

مشيناها خطى كُتبت علينا ومن كُتبت عليه خُطى مشاها

ومن كانت منيته بأرضٍ فليس يموتُ في أرضٍ سواها

وقد أشار الأنثروبولوجي المجري اليهودي رافائيل بطاي (1910- 1996) في كتابه «العقل العربـي، 1973»[63] إلى الكثير من الأمثال والأشعار الشعبية ترسخ هذا الشعور الجبري في العرب[64]؛ كما أشار المفكر اللبناني حسين مروة (1910- 1987) في كتابه «النزعات المادية، 1978» إلى صعود النزعات الجبرية في الفكر السياسي الأموي، حيث شاعت روح السلبية والإحباط والإيمان بالقدر بين الشعوب وسلبتهم نزعات التحدي والتغيير. تكمن خطورة هذه الأزمة في كونها تُلغي إرادة الإنسان كليا وتخضعه للقضاء والقدر، وتحرمه من المشاركة الحضارية الفاعلة. وقد تسببت هذه المشاعر عينها في ترسيخ نظرية «المركز والمحيط» التي شجعت القوى الغربية على أن تكون المركز وتفرض بذلك الهيمنة والاستعمار على المحيط.

ثانيا: أزمة الخرف

أزمة الخرف هي أزمة عقائدية، وتعني منظومة المسلمات والمعتقدات التي تشجع العقل العربـي على القبول والاغتباط بالظنيّات والخرافات وتثبطه عن القبول بالمحققات والعقليات. فالمجتمع الذي يعيش ضمن رؤى ميتافيزيقية لا يمكن أن يُقدِّم شيئا ذا بال على المستويات الفيزيقية، وقد أشار المفكر المصري زكي نجيب محمود (1905- 1993) إلى خطورة هذه الأزمة في كتابه «خرافة الميتافيزيقا، 1953» داعيا إلى إعمال العقل ومراجعة كل ما هو غيبـي. هذه الأزمة هي التي جعلت علماء الجامعات يؤمنون بالخرافات والكرامات غير المصدقة بل يدعونها كما في حالة عدنان إبراهيم (1966-)[65]. يستهجن زكي نجيب محمود في كتابه «تجديد الفكر العربـي، 1981» ذلك بقوله «لو اقتصر الأمر في هذا على سواد العامة، لما أخذنا عجب، لكن الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء وطبقات الأرض؛ ومتى؟ في عصرنا هذا؛ وأين؟ في قلب الجامعات!!»[66]. وهو ذات الموقف الذي يتخذه المفكر السوري جورج طرابيشي (1939- 2016) في كتابه «المعجزة وسبات العقل في الإسلام، 2008» حيث زعم بأن استقالة

العقل العربـي ليست بسبب ثقافات خارجية عنه إنما بسبب ثقافة داخلية مؤكداً «أننا وجدنا أنفسنا أمام عامل لا متوقّع في استقالة العقل العربـي: المعجزة ومنطق المعجزة في الموروث العربـي الإسلامي»[67]. خطورة هذه الأزمة في كونها تحرم العقل العربـي من النقد والبحث والسؤال، وتحيله إلى التقاعد والقبول والإيمان.

ثالثا: أزمة الشرف

تُمارس أزمة الشرف نفوذها في نطاق اجتماعي، فالعربـي معني بالحسب والنسب، ومشغول بسلالاته الجينية، وبوجاهاته الاجتماعية الشرفية. فحين سُئل المستعرب الياباني نوبواكي نوتوهارا في كتابه «العرب وجهة نظر يابانية، 2003» عن العقدة التي يعاني منها العرب، صرح قائلاً «إنني أجازف فأقول: أن العرب يعانون من عقدة الشرف. فهم يخافون مما يسمونه العار. وهذا الشعور قديمٌ قِدْمَ العربـي في شبه الجزيرة العربية. يتخذ وعي الشرف ووعي العار أشكالا مختلفة في سلوك العربـي. بدءاً من المظاهر الخارجية وانتهاءً فيما يخص الكرامة نفسها»[68]. يجد المتأمل بأن أزمة الشرف هي بحق أزمة تخترق الوجدان العربـي، إذ هي التي أججت الصراع الطبقي والقبلي، بين البيض والسود، وبين طبقات القبائل البينية، وهو ما تسبب في أزمة حقوق الإنسان. كما أنها هي التي حَفّزت «جرائم الشرف» من الرجل على المرأة قتلاً ورجماً، فنالت المرأة على إثر ذلك قسطا كبيرا من القهر والاضطهاد وهي أزمة تمس حقوق المرأة على وجه الخصوص. كما أنها ذات المسألة التي أزّمت الوضع السياسي في الوطن العربـي، فالحاكم لا يستغني عن شرف أجداده وحسبهم ونسبهم بل يدافع عنه حتى الموت. تخطي أزمة الشرف سيخفف من اهتمام العربـي بالمظهريات والهيلمانات الشكلية وسيُؤثث عقله بقيم عالية مُتسامية تعلي من قدر حقوق الإنسان وحقوق المرأة وتنظم العلاقات الحقوقية بين الحاكم والمحكوم.

رابعا: أزمة الترف

وأعني بالترف: (1) الترف المعيشي و(2) الترف الفكري، الأول يعزز «الدَعَة» والثاني يرسّخ «التَفَه». فمن مغبات (1) الترف المعيشي بالمجتمعات الريعية النفطية حرمان أبنائها من

العمل، فصاورا بمثابة العالة على العالم وزادوا في ذلك من نسب البطالة؛ كما أنه سبب سقوط الدول بزعم ابن خلدون (1332- 1406) الذي أكَّدَ بأن «من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم... فإذا كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحدٌ في انتزاع أمرها، ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيلُ لولايتها، والقنوعُ بما يسوِّغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسمُ آمالُهم إلى شيءٍ من منازع الملك ولا أسبابه وإنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف، وما يدعو إليه من توابع ذلك فتذهبُ خشونة البداوة وتضعفُ العصبية والبسالة، ويتنعّمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم، وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خُلَقاً لهم وسجيةً فتنقصُ عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض»[69].

أما (2) الترف الفكري فله دوره المشهود في التخلف الحضاري للأمة إذ يتجلى في النطاق الديني حيث الاهتمام برسائل علمية تؤهل أصحابها لنيل الدكتوراه وتسنّم مراتب وجيهة في مجتمعاتهم، في حين أن مساهماتهم الحضارية لم تتعدَ مسائل الحيض والنفاس، وأحكام الضراط وأنواعه، وأحكام الهواتف والبلوتوث، ومسائل قيادة المرأة للسيارة. هذا الترف الفكري هو نفسه الذي ساهم في انحطاط المسلمين قِبلا، إذ أنساهم تخلفهم وموقعهم في سلم الحضارات. يذكر المؤرخون بأن مع سقوط الدولة العباسية وحين دخل المغول بغداد عام 1258م وأسقطوها كان الفقهاء منشغلين مع طلابهم حول قضية خلافية خطيرة وهي «حكم حلق لحية المرأة إذا نبتت لها لحية!»، فمنهم من رأى حرمة ذلك لأن الرسول ﷺ قال «أعفوا اللحى»[70] ومنهم من رأى حرمة إعفاء لحيتها لأن الرسول ﷺ قال «لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال»[71] بل بلغ الخلاف كبار الفقهاء (1233- 1277) فقد كان النووي أحد كبار المشايخ في العصر العباسي يرى بأنه «إذا نبت للمرأة لحية فيستحب لها حلقها وكذا لو نبت لها شارب أو عُنفقة»، وهو رد على رأي الطبري (839- 923) وهو عالم عباسي آخر كان يرى بأنه «لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقتها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقص التماس الحسن لا لزوج ولا لغيره كمن تكون مقرونة الحاجبين فتزيل ما بينهما توهم البلج أو عكسه ومن تكون لها سن زائدة فتقلعها أو طويلة فتقطع منها أو لحية أو شارب أو عنفقة فتزيلها بالنتف فكل ذلك داخل تحت هذا النهي»[72].

أما ما يخص الدولة العثمانية، فيذكر المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني (1941-) في كتابه «الفقيه والسلطان، 1989» أنه ورغم حاجة الدولة العثمانية إلى الإصلاح الحضاري الحقيقي قبل سقوطها، كانت الأدبيات المعاصرة «لتلك الفترة المتأخرة من عمر الدولة العثمانية تُجمع حين وصفها أوضاع العلماء الموظفين ومظاهر الحياة الدينية في المجتمع، على نعتها بشتى الأوصاف المعبّرة عن الانحطاط والتخلف والجمود ومسلكيات الكذب والرياء والاستكانة»، فقد غرقت المؤسسة الدينية في «مواضيع تافهة لا تُقدّم ولا تُؤخّر في شأن الدين أو تطور المجتمع. وانشغل الحشويون في بحث مسائل تافهة مثله: هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا؟ أو هل الملائكة ذكور أم إناث؟»[73]. ثم يؤكد على حالة ترفيّة أخطر وهي توريث الأطفال «فمنذ القرن السابع عشر تقريباً، كانت المؤسسة قد أصبحت مغلقة على علماء المجتمع إلا لذوي القربى وأهل المنافع. ويتحدث المؤرخون عن فتوى تُجيز خلافة ابن العالم أبيه في وظائفه ولو كان طفلاً رضيعا. وأدى كل هذا إلى أن أصبحت الوظائف الدينية في الدولة تُورّث كما تورّث الأموال والعقارات، ما أدى إلى ضعف في طلب العلم، فتصدى للتدريس والخطابة وإمامة المسلمين، الجهالُ وأنصاف المتعلمين بحكم الوظائف التي ورثوها عن آبائهم. وبحسب الرجل أن يقرأ بعض كتب الفقه ليُعتِّم ويُقال إنه عالم»[74]. أزمة الترف هي أزمة حضارية كبرى، ولا سبيل لتخطيها إلا بـ (1) بالالتزام بالعمل والإنتاج (بلا دَعَة) و(2) العناية بقضايا الحياة المستحقة (بلا تَفَه).

امتيازات السينمائيات على الغنائيات

الترفيه على ضربين: ترفيه نشط (active entertainment) وترفيه سلبـي (passive entertainment). الترفيه النشط يتطلب من المرء التفاعل معه والمبادرة والانخراط فيه بدنياً، وهو ما يتمثل في الترفيه بالألعاب؛ في حين أن الترفيه السلبـي لا يتطلب من المرء تفاعلاً بقدر ما يتطلب منه استقبالاً، ويتمثل في الترفيه بالأغاني والحفلات.

حين أنشئت الهيئة العامة للترفيه في مايو لعام 2016م وبدأت بنشر الدعوات للحفلات الغنائية في أرجاء المملكة العربية السعودية في خطواتها الإصلاحية الأولى، لم تحقق هذه المبادرة عوائد ملموسة لا من حيث الاقتصاد ولا الاجتماع، بل أُلغي بعضها بسبب سوء التنظيم واعتذار المطربين. في المقابل، لم تبدأ هيئة الترفيه بإنشاء دور سينما ولم تُفعِّل أي نشاط يختص بها، ما يجعل تأخيرها قراراً عبثياً لم تدرس فاعليته ولا جدواه.

هنا، سأسلط الضوء على ثلاثة امتيازات لتبيان أهمية البدء بتفعيل العروض السينمائية قبل الحفلات الغنائية. وألخص هذه الامتيازات في الأطروحة التالية: **تمتاز دور السينما على الحفلات الغنائية من حيث (1) الدور التوعوي - الترفيهي و(2) الدور الاقتصادي - التنموي و(3) الدور العملي - الوظيفي**. هذه الامتيازات تحتم على الدول الناشئة أن تسير بها بالترتيب وفق خططها التنموية، فتكون السينما الأفلامية كفن مرئي أولى بالتطبيق والتنفيذ من الحفلة الغنائية كفن سمعي.

أولاً: الدور التوعوي - الترفيهي

وتنقسم امتيازات الدور التوعوي - الترفيهي إلى قسمين: أولاً، يمكن القول بأن الحفلات الغنائية تفتقد في المجمل لأي دور في بناء الوعي الشعبي فهي للتسلية أكثر من التثقيف، بحيث يخرج المستمع للحفلة كما دخل فيها دونما أي تأثر أو تأثير. في المقابل، تمتاز العروض السينمائية بكونها تساهم في بناء وعي الشعوب عبر سلسلة من الأفلام التوعوية بتقديم الثقافات العالمية للمتلقي وتجسير الهوة القائمة بينه وبين الآخر ما يُسرّع من تغيير المجتمع فكراً وممارسة.

ثانياً، تمتاز العروض السينمائية بمحتوى متنوع بتنوع الممثلين وثيمات الأفلام المعروضة فيها بين كوميديا وتراجيديا الخ، الأمر الذي يقلل من احتمالات السأم والرتابة بسبب تجدد الإنتاجات فيها، ويجعل إقبال الجماهير عليها أوسع لاتساع محتواها ومضمونها، فيما يُعاب على الحفلات الغنائية اقتصارها على مضمون موحد ومكرر وقد يحتكر الليلة مطرب واحد قديم غير مُجدد في محتوى أغانيه وقد لا يرغبه الجمهور بِدءاً.

ثانياً: الدور الاقتصادي - التنموي

أما امتيازات الدور الاقتصادي - التنموي فتنقسم لثلاثة. أولاً، يمكن القول بأنه إنْ كان كثير من الناس قد اشتكى من غلاء تذاكر الحفلات الغنائية كونها كانت بأسعار خيالية وغير متوقعة ما ثبّط الناس عن حضورها ودَعْمها إعلاميا، فإن تذاكر السينما تظل أرخص بكثير من تذاكر الحفلات الغنائية وفي متناول أيدي الناس على اختلاف شرائحهم وطبقاتهم.

ثانياً، تُعد عوائد دور السينما الاقتصادية أعلى من عوائد الحفلات الغنائية بسبب أعداد تذاكرها الضخمة، وبسبب سهولة بناء الدور وتعددها في أرجاء البلاد، فالدار الواحدة قد تَعْقِد عدة حلقات سينمائية طيلة أيام السنة، ويمكن أن يتم ذلك يوميا وفي كل الأوقات (صباحا، ظهرا، ليلا)، في حين لا ترقى الأرباح العائدة من الحفلات الغنائية للمأمول بسبب تذاكرها المحدودة ومن حيث تطلبها لقاعات كبرى خاصة لإقامة الحفلات ومن حيث أنها تعقد موسميا لمرة أو مرتين فقط في السنة وفي فترات الليل فحسب.

ثالثاً، تفتح دور السينما فرص وظيفية ضخمة للشباب العاطل بين مراقبين ومسجلين وبائعي تذاكر، فبعدد توافر هذه الدور في الأرجاء بعدد احتواء هذه الطاقات العاملة، كما تسد أوقات الفراغ

لدى الشباب بتشجيعه على الإبداع والإنتاج السينمائي ومن ثم المنافسة المحلية والعالمية على السواء، فيما تظل الحفلات الغنائية احتكارية على المطربين القدامى والمشاهير، ولا تستطيع - بطبيعتها الاحتكارية - أن تُقدِّم المطرب السعودي الموهوب للجمهور، بسبب رغبة الجماهير بالمطرب المشهور لا المغمور.

الدور العملي - الوظيفي

وينقسم هذا الدور لثلاثة أقسام. أولاً، تمتاز دور السينما بأنها تتسع لجميع شرائح المجتمع على اختلاف مراجعهم ومشاربهم، فهي ذات جو عائلي (للأطفال والشباب والكبار وغيرهم) وتتسم بأجواء هادئة تتطلب صمت الحضور لمشاهدة العروض السينمائية، وهي مزيّة هامة تفتقر لها الحفلات الغنائية المقتصرة في الأغلب على شريحة واحدة كبرى هي شريحة الشباب العزاب، والتي تُعد شريحة مُزعجة لا تلتزم الهدوء بل تتسبب في موجات صخب عارمة يتضايق منها عامة الناس.

ثانيا، إذا كانت الحفلات الغنائية تشترط تنسيقات خاصة مع المطربين وقد يعتذر المطرب عن إحيائها فتُلغى بذلك عوائدها الاقتصادية، كما تتطلب أزياء ورسميات خاصة قد تنفّر الناس عن حضورها، كما أنها تقدم نفسها كممارسة طبقية تفصل مقاعد الحضور وتمايز بينهم بحسب قيمة التذاكر بحيث تُقدم الشخصيات الهامة وتؤخر العامة، فإن دور السينما تمتاز في المقابل بأنها سهلة التحضير والتنسيق والإعداد في ترتيب الأفلام وعرضها وفي كونها شبيهة بمراكز التسوق والمرافق العامة فلا تشكل تظاهرة طبقية خاصة، كما لا تتطلب زيّاً رسمياً إذ هي نشاط أسري متواضع.

ثالثاً، يمكن الاحتجاج بأن الحفلات الغنائية أسوء من العروض السينمائية من الناحية الأمنية إذ تستنفر الصالات الغنائية رجال الأمن بسبب الازدحامات المتوقعة في مكان مكتظ واحد، لا سيما وأن الشريحة هي الشباب المعروف بطيشه ونزقه، فيما لا تتسب دور السينما في إشكالات أمنية أو ازدحامات خاصة بسبب دوام نشاطها وإقامتها فهي كالخدمات العامة من مطاعم ومتاجر الخ، أي أنها نشاط يومي معتاد لا يتطلب استنفاراً خاصاً به.

رهانات التحديث الخليجي

مع كل حركة تحديثية جديدة، يتبادر إلى الذهن التجربة المريرة التي عصفت بإيران في عهد الشاه بهلوي (1919- 1980) وبتركيا في عهد كمال أتاتورك (1881- 1938). فرغم ترسيخهما لأركان اليسار، انفجر الإسلام السياسي مجدداً، متمثلاً في انقلاب الخميني (1902- 1989) على تراث الشاه، وانقلاب أردوغان (1954-) على تراث أتاتورك، وهو تغيّرٌ تاريخي يطرح على المشهد السؤال التالي: هل من المتوقع أن تشهد دول الخليج مع حركتها التحديثية المتصاعدة انفجاراً إسلامويا في المستقبل على غرار المثالين السابقين؟!

لا يخفى أننا نقف اليوم أمام تجربة «تحديثية» ناشئة بدول الخليج تشترك مع التجربتين السابقتين في المكون الديني (= الإسلام) وتختلف عنهما في المكون الإثني (= العرب vs الفرس والترك). لذلك، سأطرح ثلاث ضمانات للنجاح التحديثي الخليجي ألخصها في الأطروحة التالية: **ثمة ثلاثة رهانات لنجاح التجربة التحديثية الخليجية الأخيرة: (1) الشرعية الدينية (2) القطيعة التاريخية (3) الملكية السياسية**. وهي ضمانات لم تحفل بها تجربتا بهلوي وأتاتورك فكان مصيرهما الفشل الذريع.

أولا: الشرعية الدينية

يمكن القول أن أبرز أسباب انهيار الحركة التحديثية بإيران وتركيا هي الممارسة القمعية التي قادتها السلطتان البهلوية والأتاتوركية ضد شعوبها، حيث قام أتاتورك بشن حرب واسعة ضد الحجاب الإسلامي وقام بهلوي بمحاربة المظاهر الإسلامية في إيران بتطرف يساري مُبتذل. هذا القمع والاضطهاد أفضى إلى احتقان كبير لدى شعوب تعتز بالإسلام، جعلها تستشعر وجود استعمار

غربـي جديد يستهدف ديانتها وهويتها، الأمر الذي سرّع عملية الانقلاب على التجربتين. كان من أخطاء أتاتورك وبهلوي أنهما لم يستعينا جديّا بأي مؤسسة دينية ربما تساهم بدورها في إضفاء شرعية إسلامية على مشروعاتهم التحديثية، فقد كانوا يناصبون العداء لرجال الدين وفتاواهم العكسية لتوجهاتهم، ما وسّع الهوة بين سلطة يسارية وشعب متدين، لربما كان من حظ السلطة الدينية أن تردم هذه الهوة.

على النقيض، تمتاز دول الخليج بشرعية دينية، فهي تعتز بهويتها الإسلامية وخدمتها لجميع قضايا المسلمين، شعوبا وأفرادا. فرغم احتدام الصراع اليوم بين السلطات الخليجية والإسلامويين، تسعى السلطات لاحتواء هذا المكون الإسلاموي وترويضه، بالعمل على امتصاص احتقانه ضد السلطات بإعادة تأهيله وتأويل نصوصه بدلا من إقصائه كليا من المشهد، وذلك من خلال تمكين رجال دين معتدلين من القرار، يقفون ضد هذا المد الجارف من التطرف، ومن خلال حثهم كمكون إسلامي بديل على قيادة حركة التحديث بفتاويهم، لتبدو حركة تحديثية إسلامية متصلة بين الشعب والسلطة، لا منفصلة كما حدث في إيران وتركيا.

ثانيا: القطيعة التاريخية

يعود سبب هذا الانفجار الإسلاموي على الحركات التحديثية (الأتاتوركية والبهلوية) إلى أن الشعوب التركية والفارسية لم تشهدا قطيعةً كاملةً مع التاريخ بعد، فهي شعوب مسلمة لا تزال تحمل في وجدانها إرثا ضخما من الخلافة الإسلامية ممتداً من الخلافة الراشدة إلى الدولة العثمانية (632-1923). فالتحديث جاء به أتاتورك لشعب تركي لا يزال يحمل طموح الخلافة العثمانية (الممثلة لحضارة الإسلام، 1299- 1923)، كما جاء الشاه بالتحديث لشعب إيراني لا يزال يحمل طموح الإمامة الصفوية - القاجارية (1501- 1736، 1796- 1925 على التوالي). يمكن تفسير ظهور هذه الحركة التحديثية المتطرفة لليسار من قبل اتاتورك وبهلوي إلى كونهما ردة فعل متطرفة على تطرف ديني ساد في هذه الدول التوسعية. هذا الوداد والاتصال التاريخي بالخلافة وجدانيا لدى الشعب، وهذا العداء والانفصال التاريخي عن الخلافة وجدانيا لدى السلطة، كان السبب الرئيس في تثوير الشعوب ضد السلطات وتغيير حركتها إلى العكس كليا.

دول الخليج تقف اليوم في مواجهة حركات إسلاموية متطرفة تهدد كياناتها، وهذا التطرف الديني ربما يتسبب في اندلاع حركة تحديثية متطرفة على العكس، وهو ما ينبغي التحرز منه. رغم ذلك، إلا أن التجربة التحديثية بدول الخليج ربما لا تمر بهذا المأزق كليا بحكم هويتها الإسلامية وباعتبار أن شعوبها بدأت - على النقيض - تدشن قطيعة جدية مع فكرة الخلافة، ساهمت تجربة داعش في ترسيخها، إذ ثبت للشعور الجمعي خطورة عودة هذه الفكرة للمشهد، ما يجعل الانفجار ضد حركات التحديث لصالح الخلافة بعيد التوقع.

ثالثا: الملكية السياسية

كان هذا الاضطهاد الديني للشعوب (= السبب الأول) وهذا الاتصال الشعبي الوجداني بالتاريخ (= السبب الثاني) كافيين للانفجار ضد دولة هشة لا تجد دعما دينيا ولا شعبيا. ويمكن القول بارتياح شديد أن العملية الديمقراطية ساهمت في ترسيخ التوجهات المضادة للتحديث، فبصعود الخميني وطدّت الديمقراطية التوجه الإسلاموي، وكذلك حدث في عهد أردوغان، وهو غطاء سياسي منح شرعية لهذه التوجهات المضادة للتحديث أو الحد منها، وإن تم ذلك بطريقة غير نزيهة. دخول القوى الشعبية المحتقنة وفتح السبيل لها للمشاركة في تمثيل مؤسسات الدولة - رغم تطرفها ورفضها الخفيّ للتوجه التحديثي - سهّل هذا الانقلاب لصالح القوى المعارضة ضد تراث بهلوي وأتاتورك.

هذا الضعف السياسي في الدولة وهذا التوزيع للسلطة وهذا الترف اليساري المتطرف في الشاهية البهلوية أو الديمقراطية الأتاتوركية ليس مشهودا في أنظمة دول الخليج والتي تسيطر عليها أسر ملكية صلبة تعتز بإسلامها. فالأنظمة الملكية الخليجية تمتاز عن التجربتين السالفتين باعتزازها بالإسلام أولا، وبحركتها التحديثية الوئيدة والرشيدة ثانيا، وبطول تجربتها وحنكتها السياسية في إدارة الحكم ثالثا، وهي امتيازات لم يكن يحظى بها أتاتورك وبهلوي، وستسهل حتما مسيرة هذه الحركة التحديثية التي تسعى السلطات الخليجية لإنجازها.

امتيازات الكتب الرقمية على الورقية

يقول مؤسس علم الميديولوجيا (Mediology) الفيلسوف الفرنسي ريجيس دبريه (1940-) معبراً عن رؤيته عن نهاية عصر الكتب الورقية «إن الكتاب، هذا الجسم المستطيل المتوازي الغريب، المؤلف من غلاف وثنايا وأول وآخر، كان الحاكم أو الآمر الناهي في نظام فكر وسلطة وثقافة، وأحسب أن الكتابة الرقمية قد تطوي هذا النظام. إن الركن الأول في نظام الكتاب هي فكرة الكل الجامع. فالكتاب هو جملة مجتمعة وقائمة، ومجموع مغلق على نفسه. فهو، لهذا، على الضد من انفتاح النص الإلكتروني، وثمة في ثبات الكتابة ما يخالف ميوعة النص الإلكتروني وسيولته. فالكتاب زمنه زمن السرد والخبر والقصة، وله ابتداء ويجري إلى خاتمة، وهذه الصور الثلاث: السرد، الكل، الثبات، تبدو لي إلى انصرام، وهذا على العكس من الرقمي الذي، بقدر ما يشيع ويعمم، يعصى على الجميع في كل واحد. إنه يقدم التجاور على التماسك كما في حالة الكتاب، ومضماره «انسخ - الصق» بامتياز، فلا مركز ولا مرجع جامع»[75].

هنا، سأسلط الضوء على ثلاثة امتيازات أحسبُ أنها تُنبئ عن هزيمة مُرّة سيُلحقها الكتاب الرقمي بالكتاب الورقي. وألخص هذه الامتيازات في الأطروحة التالية: **سيزيح الكتابُ الرقمي الكتابَ الورقي بسبب امتيازاته (1) اللوجستية و(2) الأخلاقية و(3) العملية**. وهذه الامتيازات مرتبة حسب القيمة والأهمية.

أولاً: الجدوى اللوجستية

اللوجستية (Logistics) هي فن إدارة تدفق المعلومات والبضائع من منطقة الإنتاج إلى منطقة الاستهلاك، وتتضمن اللوجستيات: تجميع المعلومات ونقلها وجردها وتخزينها وتغليفها

وصندقتها، ولا يتم أي جمع ونقل وتخزين في العالم دونما دعم لوجستي احترافي. في العصر الحالي، يشهد العالم تدفقاً هائلاً للمعلومات، إذ تُقدر عدد الكتب التي نُشرت في العصر الحديث بنحو 129 مليون كتاب. هذه بالمناسبة كتب منفردة وليست نُسخاً متكررة!! وقد يتضاعف العدد إلى 129 مليار إن قلنا بأن لكل كتاب ألف نسخة مشابهة، بينما لم يشهد التاريخ منذ انبلاجه حتى العصر الحديث أكثر من مليون كتاب فقط. هذا العدد الهائل يتزايد يومياً وبصورة مخيفة مع تزايد دور النشر والطباعة وسيتسبب حتماً في أزمة لوجستية حقيقية تمس طرائق نقل وتخزين هذه البيانات - أو لنقل البِنايات - الضخمة من الكتب. لذلك، تواجه المكتبات (الجامعية والعامة) اليوم أزمات فعلية تتعلق بعجزها عن توفير أرفف جديدة للكتب المنشورة حديثا، وعلى ذلك تجنح جدياً إلى أرشفة ودجتلة ورقمنة الكتب (Digitalization) وتخزينها في الفضاء السايبري، إذا لا يمكن لمكتبة صغيرة استيعاب أعداد جديدة من الكتب والموسوعات. هذا التوجه يدعم الفلسفة الرشيقة (Lean Philosophy) والتي تعتمد مقاربة المنتجات بتخفيض مخلفاتها دون المساس بالإنتاجية فيها. والفضاء السايبري (Cyberspace) هو الوحيد القادر على ذلك، باستيعاب هذه الكتب المليونية جميعاً وحملها في فضاءات لا يُشعر بوجودها ولا بثقلها، وهو القادر الوحيد على نقلها وتخزينها وتوزيعها بين أفراد العالم بصورة لوجستية فائقة السرعة، الأمر الذي سيتسبب حتماً في تدني الإقبال على سوق الأوراق وبالتالي تدني طموحات دور النشر الربحية باعتبار تغير نسب الطلب والإنتاج، وهذه من أمرّ الهزائم التي قد يُمنى بها الكتاب الورقي قريبا، إذ سيشكل تواجده أزمة، ولن تحل هذه الأزمة إلا بهزيمته واستبداله بالكتاب الرقمي.

ثانياً: الجدوى الأخلاقية

يُعدُّ تصنيع الأوراق المستنفد التجاري الرئيس للمياه والأشجار، ورابع أكبر باعث للسموم في الجداول والأنهار، وثالث أكبر مستهلك للطاقة الصناعية، ما يجعله أسوأ باعث للغازات الدفيئة على هذا الكوكب[76]. كما يُضاف إلى ذلك أن رمي نفايات الأوراق في مقالب القمامات، والكربون المنبعث بسبب نقل هذه المواد المطبوعة يؤهل الكتاب الورقي ليكون ألد أعداء البيئة. هذا القطع الهمجي للأشجار والاستنزاف الهائل للمياه تسبب في نشوء أزمة بيئية أخلاقية تهدد الكون لا الإنسان فحسب، إذ تُصعّد أزمة الاحتباس الحراري التي تكتسب زخماً واهتماماً عالمياً بحكم ما

يُلاقيه الإنسان بسببها من كوارث طبيعية. هذه الأزمة الأخلاقية هي صفعة جديدة للكتاب الورقي، كما أنها نقطة قوة أخرى للكتاب الإلكتروني والذي ثبت بأنه من أفضل أصدقاء البيئة كما تُروِّج لذلك شركة الأمازون عبر جهازها الكيندل بالدراسات الحديثة، فتذكر التقارير بأن الذين استبدلوا الكتب الورقية بالأجهزة القارئة بين عامي 2009 و2012 قد منعوا بتصرفهم ذاك إطلاق نحو 9.9 مليار كيلوغرام من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون[77]. كما يذكر البروفيسور البريطاني ديف ريي (1955-) وهو صاحب كتاب «الميثان والتغير المناخي، 2010»، كما أنه أحد أبرز علماء الاحتباس الحراري في العالم بأن «كل كتاب يُطبع في بريطانيا يتسبب في إطلاق 3 كيلوغرام من ثاني أكسيد الكربون، وذلك يعتمد على وزن الكتاب. فكل كتاب بوزن 2.10 كيلوغرام يُطلق 10 كيلوغرامات من ثاني أكسيد الكربون»[78]، بالإضافة إلى أن طباعة الكتب في الولايات المتحدة تستهلك نحو 30 مليون شجرة، بينما تستهلك طباعة الصحف 95 مليون شجرة كل سنة، وهي أشجار كبيرة العمر ومن غابات مهددة بالانقراض[79]. هذه الأزمات البيئية أخطار حقيقية تُحدق بحياة الإنسان، وستتسبب حتماً في دفعه لتبني الكتب الرقمية والتخلص من الورقية في إطار السلامة منها.

ثالثا: الجدوى العملية

لا يمكن الرهان على انتصار الكتاب الرقمي كلياً على الكتاب الورقي ما لم يتم قياس إقبال القراء على الكتب الرقمية. وثمة ثلاثة احتجاجات كثيراً ما تتردد على ألسن قراء الكتب الورقية المناهضين للرقمنة: (1) أن الكتب الورقية تمتاز برائحتها الزكية وهو بعد جمالي لا يُستغنى عنه، ويمكن الرد على هذا الزعم من منطلق أخلاقي باستدعاء ما تتسبب فيه من قطع للأشجار واستهلاك للمياه؛ وفلسفة الأخلاق مُقدمة بالضرورة على فلسفة الجمال إذ أنها تمس الحقوق وتتسبب في الأذى والأضرار. كما يمكن التأكيد على أن هذه الرائحة الزكية قد تستحيل لأخطار وأوبئة طبية في المستقبل إذ أن الكتب حاملة للأتربة والأمراض والجراثيم بسبب انتقالها بين الأيدي بخلاف الكتب الرقمية، ومن مخاطرها الكبرى غبار الكتب المميت (Books’ Deadly Dust) والذي تتنوع مخاطره بين سرطان الرئة والنوبات القلبية إلى الربو المزمن والحساسية والاكتئاب ومشاكل الجلد والأعصاب[80]. أما الحجة الثانية فهي (2) أن الكتب الورقية تمتاز بعدم تأثيراتها الطبيّة على العينين، ويمكن الرد على هذا الاحتجاج بالتأكيد على أن العالم اليوم لا يستطيع الخلاص من القبضة

التقنية عموما، إذ أن العينين قد تتضرران باستخدام الهواتف والكمبيوترات وباستخدام تطبيقات خارجة عن الأجهزة القارئة، ما يجعل الاحتجاج بهذا الضرر الرقمي غير معتبر باتساع ضرره لميادين أخرى، كما أنه يُمكن التحوّط من هذا الضرر باتباع تدابير السلامة من حيث استخدام العوازل المناسبة لتخفيف أضرار الإضاءة على العينين. أما الاحتجاج الثالث فهو (3) عدم الرغبة في قراءة الكتب الرقمية ودليل ذلك كثرة قراء الكتب الورقية، ويمكن الرد على هذه الحجة بأن ذلك يعود لتشكل عادات القراءة في العقود الماضية على الورق دون الآلات، أما اليوم فيشهد عدد قراء الكتب الرقمية صعوداً حاداً إذ يؤكد مركز بيو للأبحاث في دراسة نشرت عام 2014م بأن مشتريات الأجهزة الكفية القارئة للكتب الأمريكية قد صعدت في أمريكا من 3% عام 2010م إلى 42% عام 2014م وهي قفزة كبيرة في غضون ثلاث سنوات[81]. هذا بالإضافة إلى أن الكتب الرقمية ثبت تميزها عن الورقية من حيث رخص أسعارها وسهولة توافرها بتوافر الأجهزة الهاتفية مع كل فرد، وقابلية جمعها وتخزينها ونسخ المعلومات ونقلها منها، وإمكانية البحث عن الكلمات والمعلومات المرادة فيها، فضلاً عن القدرة على التظليل وتكبير الخط وتصغيره (بحيث تنعدم الحاجة لاستخدام النظارات للكتب الرقمية)، وكلها مواصفات لا تحظى بها الكتب الورقية أبدا وتُميّز الكتب الرقمية عليها من حيث أيهما الأكثر خدمة للمعرفة وأيهما الأكثر تحسيناً لطُرُقها وقنواتها.

الإضراب عن الإنجاب

يُعدُّ ارتفاع عدد السكان من أبرز التحديات والمخاطر التي تهدد البلدان من المنظار الاقتصادي. ففي عام 1950، كان عدد سكان مصر نحو 20 مليون نسمة، ثم ارتفع (بعد 50 سنة أي عام 2000 ليصل 65 مليون نسمة (أي ثلاثة أضعاف) ثم وصل إلى 104 في عام 2016 (أي نحو الضعفين في 16 سنة). قفزات مفاجئة جعلت الخبراء الاقتصاديين يسمون «الانفجار السكاني» في أم الدنيا بـ «أم الأزمات» ودفعت الرئيس المصري السابق حسني مبارك (1928-) لأن يعزو أسباب تدهور الأوضاع الاقتصادية في مصر إلى أن «المصريين يتوالدون كالأرانب» فـ «العدد الكبير للسكان مع سوء التدبير الحكومي والتوزّع الجغرافي العشوائي تكون نتيجته أزمات اقتصادية واجتماعية وثقافية، تستنزف الموارد الطبيعية المتهالكة وتؤثر في رأس المال البشري»[82].

ورغم أن الاتجاه الإنساني العام هو للإنجاب والتكاثر إذ هو التوجه الطبيعي الأصلي في الحياة البشرية، يكون عدم الإنجاب هو الخيار الطارئ الغريب الذي يتطلب تبريراً وتسويغاً. لذلك، سأناقش هنا خيار «الإفراد والإضراب» وامتيازاته على «الإيلاد والإنجاب» من ثلاثة زوايا مختلفة، وأعني بالإفراد والإضراب أن يكون المرء فرداً مُضرباً عن الإنجاب. وألخص هذا الموقف في الأطروحة التالية: **يمكن تبرير الإضراب عن الإنجاب من حيث (1) الأخلاق و(2) الإحقاق و(3) الأرزاق**. الأول بعد أخلاقي يخص الوالدين (أشراراً وأخياراً)، والثاني بعد حقوقي يخص الوِلدْان (تخييراً وإجباراً)، والثالث بعد اقتصادي يخص البلدان (إغناءً وإفقارا).

أولاً: من الناحية الأخلاقية

من الأخلاق عدم الإنجاب وترك المنجوب في إملاق. بهذا نبدأ، وهو بُعد فلسفي يرى بأن الدنيا دار ضررٍ وشر، لا مفر من المولود فيها من رؤية شرٍ يؤذيه أو ضررٍ يُضنيه. وعلى ذلك، لا يكون دفع الضرر إلا بدفع مسببه، فلا يُنجبُ الطفلُ ولا يُؤتى به للحياة ابتداءً، لاحتمالية شقائه على هنائه. في كتابه «من الأفضل ألا تكون: أضرار الوجود، 2006»، يؤكد الفيلسوف الجنوب أفريقي ديفيد بيناتار (1966-) على أن جلب طفل إلى الحياة عمل شرير. وحجة بيناتار كالتالي: إذا كان الألم شراً بالاتفاق، وغياب الألم خيراً بالاتفاق، فإن إنجاب طفل سيجعله حتما يتعرض للألم/الشر في حياته بالاتفاق، وعدم إنجابه لن يضره بل سيضمن إبعاده عنه الألم/الشر بالاتفاق، فإن الإنجاب على هذه الأسس يكون عملاً ضاراً لا أخلاقياً[83].

هذا الموقف وإن بدا متطرفاً إلا أنه ينطلق من مبادئ نظرية راسخة، فضمان عدم الألم عند الإنسان أولى من ضمان سعادته، فالسعادة غير غياب الألم. وإن كان انعدام الولد سينتهي إلى انقراض البشر، فإن الانقراض البشري نفسه لا يشكِّلُ أزمةً أخلاقية، فالناسُ إلى زوال، حرصوا على ذلك أم لم يحرصوا، **{كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}**[84] كما أن القرآن لم يدعُ إلى الإنجاب ولم يحمد صنيعه في آيه الكريم، بل ذمّه وقال **{أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ}**[85]، وقال **{... فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}**[8786] فالفناء البشري للإنسان عاقبة طبيعية كما يؤكد الفيلسوف النرويجي بيتر وسل زابفي (1899- 1990). فقد لاحظ بأن الوعي (consciousness) الذي ميّز الإنسان عن بقية الكائنات زاد عن حده في الإنسان حتى أصبح كارثياً، وجعله الكائن الوحيد المستشعر لوفاته وفنائه، وحرمه فرصة الانقراض وبات يعارضها ويدافع لعدم حدوثها على خلاف الحيوانات الأخرى[88].

على ذلك، يمكن القول بأن إنجابَ طفلٍ ليرى الشر والضرر الحتمي على الإنسان هو عمل غير أخلاقي، وعدم إنجابه عمل أخلاقي بامتياز. يذكر الفيلسوف الروماني إميل سيوران (1911- 1995) بأنه لم ينجب أبناءً ليظلوا في العدم سُعداء[89]، فيقول «ليتهم يدركون السعادة التي يدينون لي بها أولئك الأبناء الذين لم أرغب في مجيئهم إلى هذا العالم.. إن رؤيتي للمستقبل واضحة حدَّ أنه لو كان لي أبناء لخنقتهم على الفور»[90] وهو ذات القول الذي يتسق مع قول الشاعر العباسي أبـي العلاء المعري (973- 1057):

وأرحتُ أولادي فهم في نعمةِ الـ

ـعدمِ التي فَضَلَتْ نعيمَ العاجلِ

ولو أنّهم ظهروا لعانوا شدةً

ترميهمُ في مُتلفاتِ هواجلِ

بذلك، يكون عدم الإنجاب من الأخلاق، وهو أمرٌ يتولاّه الأب الموجود تجاه الابن المعدوم.

ثانياً: من الناحية الإحقاقية

أما من الناحية الإحقاقية، فتمس موضوعة ما يحقُّ عليه الإنجاب وما لا يحقُّ له الإنجاب، وهي مسألةٌ بين حق الأب المُنجب وحق الابن المنجوب. أما حق الأب المنجب فمحفوظ، من أراد الإنجاب فله ذلك وبالتالي تنتفي الحاجة للخوف من مغبة الإضراب الجزئي إذ ثمة من يُنجب ويحفظ الجنس البشري من الانقراض الكلي. على أن من المهم التذكير بأن خيار الإنجاب لدى الأب هو لتحصيل حقوق خاصة به لا تشمل الابن لا من قريب ولا من بعيد، فالوالدان المسلمان مثلاً ينجبان الأطفال من أجل الحصول على امتيازاتٍ لهما، على (1) ولدٍ صالحٍ يدعو لهما أو (2) ابن يشفع لهما إن مات صغيراً أو يشفع لهما بحفظ القرآن أو (3) زينة لهما في الحياة الدنيا وإحياء لذكرهما بعد الموت أو (4) سعادة للأهل وأُنس لهما في الوحشة والوحدة أو (4) أن يساعد الولد أباه وقت عجزه، وأن تساعد الابنة أمها وقت طبخها، وجميعها أسباب أنانية تخص الأبوين ليس للأطفال فيها حظٌ ولا نصيب.

وقد يحتج دعاة الإنجاب على دعاة الإضراب في كون إضرابهم عن إنجاب الأبناء فيه انتهاكٌ لحقوق الإنسان وحقوق الطفل الذي يريد أن يُعطى فرصة العيش والحياة كغيره من الناس. هذه الحجة ضعيفة الأساس إذ أن الطفل غير المولود طفلٌ معدومٌ غير موجود لا يطالب بشيء ولا يريد شيئا، والحقوق للموجود ولا حقوق للمعدوم. وهذه المطالبة باحترام حقوق الطفل في أن يحيى ويعيش وأن يُؤتى به من العدم إلى التكون والتشكيل، هي مطالبة بحقوق الطفل وهو في حالة الحيوان المنوي الذي لم يكتمل بعد. فإن كان ثمة من يطالب بحق هذا الحيوان المنوي في الحياة، فعليه أن يطالب أيضا بحقوق ملايين الحيوانات المنوية المهدرة الأخرى كلٍ على حدة، فهي تُقتل

جميعا بإجرامٍ لا مسؤول، فهم - بحسب هذه الحجة - أطفالٌ مقتولون هدراً دون أن يحاكم قاتلهم، يقظاً (= قتلاً عمدا) كان أم حالماً (= قتلاً غير عمد). بل أن ثمة دلائل وإشارات أوردها أطفال عاشوا ثم تمنوا لو لم يعيشوا، فلاموا آباءهم على إحضارهم للحياة، كقول الشاعر أبـي العلاء المعري في قصيدته التي ظلت شاهداً على قبره:

هذا ما جناهُ أبـي عليَّ

وما جنيتُ على أحدِ

ثلاثةُ أيامٍ هي الدهرُ كلُّهُ

وما هنَّ غير الأمسِ واليومِ والغدِ

وكما يقول الشاعر الفارسي عمر الخيام (1048- 1131):

لو كنت ربَّ اختيارٍ ما أتيتُ إلى

الدنيا ولم أرتحل عنها ولم أبني

ما كان أسعدني لو لم أجيْ أبدا

للكون يوماً ولم أرحل ولم أَكُنِ

فيمكن الاحتجاج بأنه لا يكون للطفل قبل ولادته حقاً في العيش والحياة، والحق بيد والده الذي يقرر إنجابه من عدمه، فإن رفض إنجابه لم يكن للطفل حقاً يفوق حق الوالد في الأهمية. بل قد يبلغ الحال، حق الأم في تقرير ما يظل في بطنها بغير خيارها وإن تشكلت أعضاء الطفل وتجاوزت مرحلة الحيوان المنوي، فلها حق إجهاضه بلا مساءلة على أنها مسألة تحفها الجدليات والأغاليط. تقول الفيلسوفة الأمريكية جوديث جارفيس طومسون (1929-) في مقالتها «دفاعاً عن الإجهاض، 1971» بأنه حتى ولو سلمنا بأن للجنين حقوقاً في تلك المرحلة الناضجة، فهي حقوق لا تفوق بالضرورة حق المرأة في تحديد ما يحدث بجسدها. «فلو استيقظتَ وثمة عازفٌ عالقٌ بأعضائك

الحيوية لأنه مصابٌ بفشلٍ كلوي وتم وصله بكليتك ليستخدمها أثناء مرضه وأجبروك أن يظل عالقا بجسدك لمدة تسعة أشهر وإلا مات، فإن ذلك سيسبب لك إزعاجاً كبيراً، والحق لك في أن تقرر إبقاءه متصلاً أو تفصله عن جسدك، وليس لأحدٍ أن يقول إنَّ حق هذا الموصول يفوق حقك في تحديد ما يحدث بجسدك»[91]. وحالة الإجهاض تزيد شرعيّتها لو أُجبر الإنسانُ على ذلك كما في حالة الاغتصاب، حيث لم تُعطَ الأم الحق في تقرير ما يدخل في جسدها. بناءً على ذلك، لا يكون للطفل - لا سيما وهو في حالة الحيوان المنوي - الحق في أن يُنجب كلياً، فإن تُرك ولم يُنجب لا يمس ذلك من حقوق الإنسانِ شيئاً. أما في حالة النضج، فتلك مسألةٌ شائكة غير واضحة تتداخل فيها حقوقه كمولود وحقوق أمه كولود.

ثالثاً: من الناحية الأرزاقية

من ناحية الأرزاق، فإن الاقتصاد في إنجاب الأولاد هو الأولى والأجدى ثمرةً من التكاثر بالأعداد. وما اضطر الأوائل لقتل أبنائهم لولا خوف الفقر عليهم «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق»[92]. فمن حق الطفل - إن وُلِدَ - ألا يساهم الأب في التضييق على رفاهيته بإنجاب طفلٍ شقيقٍ آخر يُقاسمه لقمة العيش والحياة، فيقلل بذلك من فرص ثراء الطفل الأول وغناه ويزيد من فرص شقائه وضناه. فالطفل المفرد له حق الرفاهية والعيش - إن ولد - أكثر من حق الطفل المُعدم. فحياة الطفل الموجود أولى بالاهتمام من إنجاب الطفل المفقود. فمن لم يستطع الإنجاب، فالتبني (adoption) للفقراء المعوزين أفضل من الإنجاب (procreation) للأطفال المعدمين، وقد تبنى النبـي ﷺ زيد بن حارثة[93] كما دعا إلى كفالة اليتيم وقال «أنا وكافل اليتيم في الجنة»[94]. وبما أن الإنجاب لن يكفّ بين البشر، فإن خيار التبني وكفالة الأيتام اليوم تفوق بمراحل خيار التكاثر والإنجاب وتفوق الهوس الشديد على المستشفيات رجاء أن ينجب المرءُ العقيم أو المريض ولداً من صلبه.

كما أنه كلما زاد عدد سكان الدولة، ضاق عليها الاقتصاد وضعفت قُدَراتها ومُقدّراتها في تلبية حقوق شعبها واحتياجاته. في كتابه «مقالة عن مبدأ السكان، 1789»، لاحظ الاقتصادي الديمغرافي الإنجليزي توماس مالثَس (1766- 1834) بأن ارتفاع إنتاج الأطعمة حَسَّنَ من رفاهية الشعب، ولكنَّ هذا التحسين بدا مؤقتاً إذ أدى إلى نمو عدد السكان بشكل فظيع ساهم في استعادة

مستوى الإنتاج الأصلي. بعبارة أخرى، أصبح الناس يستخدمون الوفرة لزيادة السكان بدلا من الحفاظ على مستوى عالٍ من رفاهية الفرد، وهو ما عرف باسم «فخ مالثس» أو «شبح مالثس». لقد لاحظ مالثس بأن «القوة السكانية هي أكبر بكثير من القوى الأرضية الساعية لتوفير طعامه وشرابه»[95].

إنها معادلة واضحة، كلما زادت خيرات البلاد، وقل عدد العباد، تحسنت معيشتهم ورفاهيتهم. وكلما زادت أعدادُهم ما كَفْتهم خيراتُهم ودفعتهم للهجرة والنزوح. وحيث يكون الجهل يسود النسل، ونيجيريا خير مثال. فبحسب جدعون راتشمان - كبير محرري الشؤون الخارجية بصحيفة الفاينانشيال تايمز البريطانية - فإنه «وفي العقود القادمة، من المرجَّح أن تزداد الأزمات بسبب الضغوط الديموجرافية والاقتصادية في إفريقيا. فتُعد نيجيريا أكبر مصدِّر للمهاجرين المحتملين الذين يعبرون البحر المحفوف بالمخاطر إلى إيطاليا. وقد ارتفع عدد سكان نيجيريا من 45 مليونا عام 1960 إلى 187 مليونا اليوم، ومن المتوقع أن يصل إلى 410 ملايين بحلول عام 2050. وقد توقَّعت المفوضية الأوروبية أن عدد سكان نيجيريا وحدها يمكن أن يكون أكبر من عدد سكان الاتحاد الأوروبـي كله بحلول عام 2060. وبشكل عام، من المتوقع أن يزداد عدد سكان إفريقيا بنحو مليار شخص على مدى 30 عاما القادمة»[96].

هذا الانفجار السكاني العالمي في أفريقيا وفي بلدان العالم الثالث سيتسبب في أزمة اقتصادية كبرى بسبب عوامل الهجرة والنزوح الديمغرافي للشعوب، ويزيد معها ظروف الفقر والحاجة، وسيكون التبني وكفالة الأيتام والإضراب عن الإنجاب أولى من التكاثر والتفاخر بالأعداد.

امتياز السرديات على الدراسات

يكمن الاختلاف بين «السرديات» و«الدراسات»، في أن الأولى «قصص وروايات ونثريات» والأخرى «أبحاث ودراسات وإحصائيات». فمجال الأولى هو «الأدب والمَخْيلة» بينما مجال الأخرى «العلم والمعرفة». الأولى «شاعرية» تسرد الموضوع بحرية بلا حدود، والأخرى «واقعية» تدرس الموضوع بضوابط وقيود. الأولى ذات «مدارج ومعارج» فهي مستويات «فنية»، والأخرى ذات «نماذج ومناهج» فهي مناظير «تجريدية». بين السرديات والدراسات صراع واختلاف، فثمة من يُقدّر السردية ويأخذ على الدراسة عيوب «الجمود والانضباط»، وثمة من يقدّر الدراسة ويأخذ على السردية عيوب «الشرود والانفراط».

ورغم أنهما مكملان لبعضهما ولا يستغني أحدهما عن الآخر، إلا أنني سأحاول هنا أن أقدم ثلاثة امتيازات للسرديات على الدراسات. وألخّص هذه الامتيازات في الأطروحة التالية: تمتاز السرديات على الدراسات من حيث (1) بقائها كمأثور و(2) احتوائها للجمهور و(3) تهذيبها للشعور. الأول امتياز من حيث «التاريخ والأنثروبولوجيا»، والثاني امتياز من حيث «الثقافة والحضارة»، والثالث امتياز من حيث «علوم النفس والاجتماع».

أولاً: بقاؤها كمأثور

تمتاز السرديات بأنها مكتوبات «بلا وقت ولا تاريخ» (timeless) وهو مصدر قوة إذ أنها صالحة لكل زمان ومكان، فهي «عابرة» للتاريخ و«معبرة» عن الإنسان. بعبارة أخرى، القصة المكتوبة لا تموت بسهولة، فيمكن استرجاعها للوقت الحاضر وإن كُتبت قبل آلاف السنين، كونها تتحدث عن الشخصية الإنسانية بتنوع مشاعرها وتطور أفكارها. على خلاف ذلك، الدراسة «مؤقتة

ومؤرخة» (timely)، وقد تنتهي الحاجة إليها بوجود دراسات حديثة تحل محلها. فالإحصاءات الواردة قبل مائة سنة، مثلاً، ليس لها اليوم قيمة أصيلة، مع وجود إحصائيات حديثة بديلة. باختصار، الدراسة «عصرية»، والسردية «دهرية». فالسرديات «تتراكم»، أي أن القصة الحديثة تضيف للقصة السابقة وتُغنيها، بينما الدراسات «تتطامر»، فالدراسة الجديدة تطمر السابقة وتزيحها. هذا الامتياز هو امتياز «تاريخي»، فتاريخ القصص لا يندثر ويتأثر، بينما تاريخ العلوم ينتثر ويتعثر.

أما الامتياز الآخر فهو امتياز «أنثروبولوجي»، فالقصص التي تُجمع عن ثقافة معينة تكشف مستوى فكره وطبيعة شخصيته، وتزداد القيمة حين تكون القصة قديمة ومتوارثة شعبياً. فيمكن القول بأن قصة متوارثة بين شعب بدائي قديم (في أفريقيا مثلاً) جيلاً عن جيل تُعطي الأنثروبولوجيين فكرة عن تطور فكر الإنسان الأول وهجراته، وذلك لأن هذه القصص قد تكون موروثة عن الإنسان الأول القديم نفسه، مع تعديلات طفيفة طرأت على النسخة الأصل. تصف بروفيسورة الأنثروبولوجيا بجامعة كولورادو كارول ماكغراناهان (1969-) بأن الأنثروبولوجيا ليست مجرد قصص وحكايا، «الأنثروبولوجيا هي القص النظري» (Theoretical Storytelling)، فهي ليست قصص عشوائية غير مهمة، بل مبنية على مناهج نظرية تفيد العلم بشكل عام[97]. فالقصص تحمل مؤشرات علمية وتاريخية عن مدى تطور العلوم كما تكشف أفكار الشعوب البدائية الراسخة في القدم التي لا يستطيع العلم الوصول إليها، وتخبر عن أسماء المدن والطرقات والأماكن والحيوانات والنباتات التي عايشها وما كان موجودا في تلك الحقبة قبل عصور[98]. على ذلك، يمكن القول بأن القصص باعتبارها «مأثوراً لا يموت» هو ما يُميّز السرديات على الدراسات.

ثانياً: احتواؤها للجمهور

على عكس الدراسات المنحصرة على فئة خاصة أكاديمية، تمتاز السرديات بأنها مكتوبات «جماهيرية» (popular) وهو مصدر قوة إذ أنها تصل للجماهير الغفيرة وتحدد بذلك مسار الثقافات والحضارات. فقد تُقرأ السردية من آلاف القراء من شرائح متنوعة، من قبل الأطفال والشباب والكبار، بينما لا تقرأ دراسة من قارئ واحد. يعود هذا الانتشار الجماهيري للسرديات

لكونها ممارسة شعبية جماهيرية نفسها - وإن تعددت أجناسها - فالأجداد والجدات بارعون في سرد الروايات والقصص والنثريات والشعريات الخ، كون السردية لا تتطلب «علماً نظرياً ولا مدرسة»، إنما «إبداعاً فردياً ومخيلة»، فهي «إبداع شخصي» لا «منهاج مدرسي». في ضوء ذلك، يمكن القول بأنه «إذا كانت السرديات تُمارس من قبل الجماهير والغوغاء وتصل إليهم، فإن الدراسات تُعد من قبل المختصين والخبراء وتنحصر عليهم»، وبالتالي تتعثر الدراسة بنخبويتها، وتتطور السردية بشعبيتها. ولهذا السبب، باتت مبيعات الروايات تتجاوز مبيعات الدراسات النقدية، إذ أشارت مواقع مبيعات الكتب عبر الشبكة الإلكترونية إلى أن الروايات فاقت بمراحل مبيعات الكتب الأخرى، لدرجة أن أصبحت بعض الدور تقول بأن «العرب لا يقرأون إلا الروايات»[99].

يمكن عزو انحسار الدراسات الجادة إلى اللغة الأكاديمية الصارمة والمنهجية البحثية الجافة التي تطغى عليها، فتعجز تالياً عن جذب الجمهور العامي. وعلى ذلك، اضطر كثير من الأكاديميين والمنظرين المفكرين إلى تخفيف هذه اللغة الدراسية الصارمة بحثا عن لغة سردية خفيفة. فيقول المفكر المغربـي عبد العزيز بلقزيز (1959-) «رغم أن الكتابة النظرية ينبغي أن تحافظ على صرامتها المفاهيمية والمنطقية.. إلخ، إلا أنني من مدرسةٍ تقول: إن هذه اللغة إذا سَجنتَ نفسك فيها تختنق، وتحتاج إلى تهوية. لذلك، أحاول ما استطعتُ إلى ذلك سبيلاً أن أمارس هذه التهوية من خلال ضخ ما يمكن ضخه من جماليات التعبير الأدبـي العربـي في صلب اللغة النظرية، وهذه ليست بدعة، فحينما نقرأ لنيتشه ولوي ألتوسير وميشيل فوكو مثلاً، فإننا نقرأ مفكرًا ونقرأُ أديبًا»[100]. وعلى ذلك تحول بلقزيز من الفكر إلى «النصوص»، وتحول المفكر المغربـي عبد الله العروي (1933-) إلى «الرواية»، وتحول المفكر المغربـي محمد عزيز لحبابـي (1922- 1993) إلى «الشعر»، وتحول المفكر السوري مطاع صفدي (1929- 2016) إلى «القصص القصيرة»، وغيرهم كثير، وقد يكون بدافع استشعارهم بعدم إقبال الجمهور على أفكارهم، أو رغبتهم في بث مواقفهم الفكرية الجريئة في النص الأدبـي الفضفاض. في ضوء ما سبق، تعد «الجماهيرية» وهذا الانتشار الواسع لها في الأوساط القرائية نقطة قوية في صالح السرديات على الدراسات.

ثالثاً: تهذيبها للشعور

في حين تركز الدراسات على مخاطبة العقل المجرد، تمتاز السرديات بأنها مكتوبات «شعرية» (poetic) وهو مصدر قوة إذ أنها تلامس المشاعر والعواطف وتؤثر في «نفس المتلقي» وتحرّك «دوره الاجتماعي». هذا الأسلوب الأدبي الذي يحرك المشاعر يؤثر في القارئ وينظّم سلوكياته برسائل «مبهمة خفيّة»[101]، وهو ما يميزه على الدراسة التي تطالبه بتغيير تصرفاته بأوامر «بيّنة جلية». فحين يقرأ القارئ السرديات الرسائلية من قصص وروايات، مثلاً، فإنه يكتسب منها رسائل إنسانية وتجارب بشرية، فيخرج بعد الدخول فيها مختلفاً بما لاقاه من مواقف وتصوّره من مشاهد، بينما تشتغل الدراسة بالموضوعية الرتيبة، فهي تنقل نتائج ومعلومات مُطلقة لا تؤثر في نفس القارئ ولا تهيجه لأنه يتلقّاها بطريقة مجردة.

هذه القصص والروايات تنتقل من مجال ثقافي لمجال ثقافي آخر عبر الترجمة، كونها ذات بُعد إنساني يحاكي هموم البشر، فتساهم في تجسير المسافات بين الشعوب وتخفف من صراع الحضارات. إنها تعكس أفكار شعب بدقة متناهية لشعب آخر وتردم سوء الفهم فيما بينهما. على الجهة المقابلة، قد لا تناسب الدراسة والإحصائية الواردة في دولة شعوب دول أخرى ولا تعنيهم كما لا تجذبهم لقراءتها بدءاً. ولأثرها الحضاري، استغلت هذه السردية في الوصول للبنى الفكرية لثقافات متنوعة. على سبيل المثال، يذكر فيل بيكر في كتابه «الشيطان جنتلمان، 2010» وهو سيرة عن الروائي دينيس ويتلي (1897- 1977) أن الاستخبارات البريطانية بعد أن حاولت نشر مقالات لتشويه سمعة الشيوعية في الوطن العربي وتأليب العرب ضدها إبان الحرب الباردة لم تنجح، فاضطرت للدخول في عالم الرواية واستأجرت الروائي الإنجليزي دينيس ويتلي ليكتب رواية «عن الفضيلة والرذيلة، 1950» كانت تحمل اسم «عائشة» في نسختها العربية وتُظهر شخصية دبلوماسية روسية مكروهة وهو يحاول أن يشوه سمعة عائشة، فاتهمها وحاكمها فقامت المحكمة أخيراً بتبرئتها من التهمة بعد استشهادها بآية قرآنية[102].

ولأن السرديات تلامس الشعور وتتحدث عنه، فهي في نفس الوقت تحسّن من قدرات المرء على التعبير عن ذاته ومشاعره الخاصة، وذلك بقراءته وفهم مشاعر غيره، فهي تُعينه بالكلمات للإفصاح عن الذات. هذه السرديات التي تعبر عن الذات ساهمت بشكل كبير في دفع عجلة علم النفس، إذ كشفت أفكار ومشاعر الإنسان المتواريات التي تُطرح كتابياً في الروايات. فقد أفاد العالم النفسي النمساوي سيغموند فرويد (1856- 1939) من القصص وضَمّنَ مصطلحاتها في دراساته

كمصطلح «عقدة أوديب» (Oedipus Complex) التي استلبها من تراجيديات سوفوكليس الإغريقي (496- 405 ق. م) وتشير إلى الكوامن الجنسية المكبوتة في الطفل الذكر تجاه أمه والتي قد تدفعه للغيرة وكراهية أبيه وقتله[103]، وكذلك «عقدة إليكترا» (Electra Complex) وهو مصطلح اقترحه العالم النفسي السويسري كارل يونغ (1875- 1961) من أسطورة إليكترا اليونانية، وتشير إلى التعلق اللاوعي للفتاة بأبيها وغيرتها من أمها وكرهها لها بما ينتهي لقتلها[104]. أو كما ألهمت رواية «مدام بوفاري، 1857» التي كتبها جوستاف فلوبير (1821- 1880) الكثير من علماء النفس فأظهروا مصطلح «البوفارية» (Bovarysm) وهي حالة نفسية يعاني منها شخص يحلم بأن يكون بطلاً أو بطلة في علاقة رومانسية، متجاهلا الواقع الذي هو فيه[105]. باختصار، يمكن القول بأن «السرديات» تمتاز على «الدراسات» من حيث تهذيب أخلاق الناس وتحسين أمزجتهم وفهم نفسياتهم وتمكينهم من التعبير عن ذواتهم، وهو دور هام يزداد قيمةً بوصول الرواية لأعداد كبيرة من الجماهير.



أطاريح سياسية

معارك الثورات العربية

مع اندلاع شرارة الثورات العربية من قرية سيدي بوزيد، هبّت الشعوب جمعاء مناصرةً لهذه الحركات الشعبية وهذا الربيع المتفتح الأزهار، ولكن سرعان ما انفجرت الرصاصة في وجه مُطلقها فعادت الثورات خريفا متساقط الأوراق.

في تلك الأثناء، برزت ثلاث معارك هي سبب هذا الفشل المدو لثورات «الربيع العربي» (2010- 2018). ألخص تلك المعارك في الأطروحة التالية: **فشلت الثورات العربية بسبب سوء إدارة (1) معركة الدين والدنيا، و(2) معركة السياسة والاجتماع، (3) معركة البروليتاريا والعسكرتاريا**. بناءً على ذلك، يمكن القول بأن هذه المعارك الثلاث، ما لم تُسبر حيثياتها ومسبباتها وتُراجع تشكلاتها وتحولاتها بصورة معمّقة ومؤفّقة، فإن مصير أي ثورة عربية قادمة هو الثبور والخسران.

أولاً: معركة الدين والدنيا

هذه المعركة اندلعت بين الدين والدنيا، بين الأرض والسماء، بين الكهنوت والشعوب، بين المسجد والمصنع. يمكن القول بإيجاز أنه «إذا كانت الثورات الأوروبية نجحت بسبب ثورة الشعوب على الكهنوت، فقد فشلت الثورات العربية بسبب ثورة الشيخوت على الشعوب». فحين قامت الثورات الأوروبية، كان العمال والعامة من الشعب هم قادة الثورة ضد الكهنوت أولاً ثم الملكوت ثانيا، متمثلاً في مقولة «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». فالثورات الأوروبية هي بإيجاز «ثورة الدنيا على الدين».

أما في السياق العربـي، فقد كانت الثورات العربية هي «ثورة الدين على الدنيا» على النقيض، إذ كان قادة الثورة بالأساس هم رجال الشيخوت من دعاة الإسلام السياسي (من مشايخ ودعاة ووعاظ إلخ) قادوا ثورةً على الدول والشعوب نفسها وذلك لرد الاعتبار للدين بعد سقوط الخلافة العثمانية وشيوع الأنظمة العلمانية في المنطقة. فبدلا من أن تثور الشعوب لنيل باقة واسعة من الحريات والحقوق، ثارت لنيل نزر قليل منها منضبطة بقرارات الشيخوت. فقد كان الربيع العربـي يطالب بالخروج من استبداد «السلطان» ومن ثم الدخول في استبداد «الفقيه»، وكلاهما مستبد، فالسياسي يقتات على فكرة «التأبيد» والفقيه يرسّخ فكرة «التقليد».

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول بأن أي نجاح لثورة قادمة لا يمكن أن يتم إلا بثورة الدنيا على الدين قِبلا، وذلك لأن الدين يسعى لنجاحه حصرا، من خلال إفشال أديان أخرى فيخلق توترات دينية جديدة، بينما تسعى الدنيا لحفظ جميع حقوق المواطنين على اختلاف دياناتهم وطوائفهم.

ثانيا: معركة السياسة والاجتماع

هذه المعركة نشبت بين السياسة والمجتمع، بين الشعب والحكومة، بين الراعي والرعية، بين النخبة والأميين، بين طبقة البرجواز وطبقة الفقراء، وذلك بقيادة المجتمع البسيط حركةً ثوريةً لتغيير السياسة. فرغم أطروحات علماء الاجتماع التي قُدمت منذ ابن خلدون (1332- 1406) وعلي الوردي (1913- 1995) والمهدي المنجرة (1933- 2014) إلخ، لم تستفد المجتمعات من تلك الرؤى والنظرات، لذلك لا زالت تعيش رهن حركتها التاريخية التطورية غير مستوعبة للدروس والعبر، فظلت بجهلها أسيرة للاحتراب الطائفي والقومي، والتمييز العنصري والقبلي، إلى غير ذلك من أزمات اجتماعية. فلم تقدم عبر قيادتها للثورة عدا العبث والخراب، والسرقات والاضطراب، والابتزاز والاغتصاب، في أجواء أمنية منفلتة، رغم حملها لشعار «الثورة السلمية» بدءاً.

على النقيض، استطاع رجال السياسة - رغم اشتداد وتائر الثورات المتتابعة - أن يصمدوا ويقودوا دولهم لبر الأمان، بفهم تركيبة المجتمع وطرائق قيادته، وبالعمل على ترسيخ أركان الدولة وَفق النظريات المطروحة في علم السياسة. «فإذا كانت الثورات الأوروبية نجحت بسبب تغير المجتمع أولاً قبل تغير السياسة، فإن فشل الثورات العربية بسبب عدم تغير المجتمع الذي يطالب

بتغير السياسة». لذلك، فإن أي نجاح للثورة ينبغي أن يسبقه تغيير ووعي اجتماعي كبير، وثقافة ثورية عالية، وروح تقدمية متسامية، وأخلاق تحررية متسامحة، تستوعب سيرورة التاريخ وتحولاته، وتسعى لفهم دروس الماضي وأخذ العبر منها، وهذا لن يتأتّى لمجتمعٍ أُميّ نشأ وفق تصورات مغلوطة ولا يحمل روح المبادرة للتغيير وإخضاع مسلماته المجتمعية لحركة النقد والتجديد.

ثالثا: معركة البروليتاريا والعسكرتاريا

وهذه المعركة برزت بين البروليتاريا والعسكرتاريا، بين العمال والجيش، بين القوى العاملة والقوى الحامية، بين المعول والبندقية، بين الحجر والغاز، والبسطار والكوفية. فالراصد يشهد علاقات متوترة بين الشعوب العربية وجيوشها بعد حرب حزيران (النكسة، 1967م)، فلم تعد تعطي الشعوب التقدير الكافي لهذه الجيوش المنهزمة الهاربة ولم تعد تقدّر قواها ومعدّاتها. ومن أسباب فشل الثورات هذا الاستهتار بهذه القوة الصلبة، إذ أدى لانتصار العسكر «المسلح» المُدجج على الشعب «المعزول» المؤدلج، وهي معركة غير متكافئة استطاعت الأنظمة الحاكمة إدارتها إما بـ (1) كسب ولاء الجيش كليا أو (2) من خلال دمج النظام نفسه في الجيش وتحويله إلى قوة عسكرية حاكمة.

أما السبب الثاني فيعود إلى أن الأمور تؤول بعد نجاح أي ثورة لأيدي قادة الجيش، فالجيش هو الحارس الأمين والقوة الوحيدة والقادرة على ضبط الأمن ومواجهة الفوضى والانفلات بعد حل السلطة إلى حين انتقالها. هنا، تعوّل الثورة على اتجاهات الجيش وولاءاته، وبالتالي يُعطى الجيش فرصة إعادة القوة للسلطة المعزولة، إما بالالتفاف على صناديق الاقتراع أو بالانقلاب المباشر. «فإن كانت الثورات الأوروبية نجحت بسبب الالتحام بين الشعب والجيش، فإن الثورات العربية قد فشلت بسبب التصادم والتعادي بينهما». في ضوء ذلك، يمكن القول بأن أي نجاح لأي ثورة ينبغي أن يبدأ باحتواء نزعات الانفصال بين الجيش والشعب، وتهدئة التوترات والاتهامات بينهما، وتحويل علاقتهما من علاقة عداء ومناصبة، إلى علاقة محبة ومعاونة، وهو أمر في المستطاع إذ أن الجيش لا يعدو أن يكون قوى مُشكّلة من الشعب نفسه.

امتيازات الملكيات على الديمقراطيات

الصراع بين الأنظمة الديمقراطية والملكية صراعٌ نشب منذ عصر الأنوار بأوروبا، ولا تزال السيطرة فيه لصالح الديمقراطية رغم ما يعتورها من أعطاب. هنا سأرافع عن الأنظمة الملكية، ولستُ أول من سبق لذلك فقد كان الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588- 1679) مناصرا للملكية المطلقة بأطروحته «لفايثان، 1668» وذلك على خلفية الحرب الإنجليزية الأهلية (1643- 1651).

سأقدم هنا أربعة أسباب تعطي الأفضلية للملكية في الثقافة العربية وفي هذا الجو المشحون بالثورات، وسأُقيمها على مبدأ رئيس هو مبدأ «عدالة الملك» وهو مبدأ تكوّن وتشكّل كمحصلة عن هذا الصراع الطويل مع الديمقراطيات، فلم تعد تمتاز الديمقراطية بالعدالة عن الملكيات المعاصرة. أُلخص هذه الأسباب في الأطروحة التالية: **تمتاز الملكيات على الديمقراطيات من حيث (1) الخبرة السياسية و(2) سرعة القرار و(3) انتقال السلطة و(4) النظام القبلي**. الأول والثاني امتيازات مستمدة من الحكومة، فيما الثالث والرابع امتيازات مستمدة من الشعب.

أولاً: الخبرة السياسية

تُعد الخبرة السياسية من أهم ما يميز الملكيات، فالملك منذ ولادته يمر بتجارب سياسية عميقة تصقل فكره ورأيه، ويُخضع أبناءه لدروس تدريبية على إدارة الأمور سياسيا وعسكريا. هذه الخبرة هي التي جعلت الملكيات في التاريخ العربـي تدوم لخمسة قرون كحال الملكية العباسية، حيث كانت نشأة وتربية الملوك تعطي الدولة رسوخا وثباتا، وهذا ما جعل الملكيات المعاصرة من أثبت الأنظمة رسوخا وأقدمها عمرا في المنطقة.

في المقابل، أنتجت الديمقراطيات بعد الثورات العربية رؤساء فاقدي الخبرة السياسية من الشعوب، ثبت عجزهم عن إدارة مؤسسات الدولة فيما عدا قدرتهم على إدخالها في حالة من الفوضى والاضطراب، كما حدث في مصر بعد ثورة 25 يناير. ضعف الخبرة السياسية في دول الديمقراطيات العربية ولّد الانقلابات الشعبية والعسكرية ما أفقد الدولة ثباتها واستقرارها وأخضعها للأزمات طوال العقود الماضية.

ثانيا: سرعة القرار

تمتاز الملكيات بسرعة القرار وتنفيذه، يكفي مرسوم ملكي واحد ليغير مسار الدولة من اتجاه لاتجاه معاكس، فيما تتطلب الديمقراطيات إجماعا شعبيا قد يطول تحقيقه، وما صعوبة قرار تغيير إجازة الخميس والجمعة إلا دليل على أن الشعوب مترددة وعاجزة عن حسم أمور فرعية بخياراتها فكيف بأمور مصيرية كبرى.

هذه السرعة في القرار هي ما يسرّع العملية التحديثية إذ أنه مبني على قراءات وقرارات المختصين المتعمقة التي لا خبرة ولا حظ للشعوب فيها، وهي التي ساعدت ملوك بني العباس في جعل الحضارة الإسلامية أعظم الحضارات في القرون الوسطى، بقرار فسح الكتب الفلسفية وصدّ المناوئين لها. فلولا أولئك الملوك وقدرتهم على إنفاذ القرار وحمايته وهيمنتهم على مفاصل الدولة لما تمت هذه النهضة العلمية ولما قام لحضارة الإسلام قائمة.

ثالثا: انتقال السلطة

يُقرُّ الفيلسوف الأمريكي غاري غتن (1942-) بأن أخطر الأخطار على الديمقراطية هي العملية الانتخابية، إذ تعطي حق التصويت للجميع جاهلهم وعاقلهم وقد ينجرف الأمر لتأسيس دولة الميليشيات بحجة الإجماع الشعبي. «إن هناك مطالبات حثيثة للجميع أن يصوت، وكأنه كلما كانت مشاركة المواطنين في التصويت 100% تحقق الهدف، لكننا لم نتحقق في هذا الاعتقاد. هل على كل من يستطيع أن يصوت، عليه أن يصوت؟ هذه المناشدات لكل شخص أن يصوت تتجاهل حقيقة أن عدم التصويت في نفسه قد يكون من جهة أسلوب تصويت»[106]. كما يرى الفيلسوف الأمريكي

جيسن بريئان (1979-) بجامعة جورج واشنطن في كتابه «أخلاق التصويت، 2012» بأن التصويت لا ينبغي أن يكون حقا وجوبيا لأي مواطن، لأنه يؤدي إلى «خيارات خاطئة في صناديق الاقتراع تنتج قوانين غير عادلة وحروب غير ضرورية، وسياسات اقتصادية كارثية... أنا هنا أجادل بأن على المواطنين واجبات أن لا يصوتوا خطأً، وعليهم أن يمتنعوا بدلا من تشويه الديمقراطية بالتصويات السيئة. وهذا يمنع أن يصوت شخص بلا تبريرات إبستمولوجية لسياسات ضارة أو مرشحين سيعتمدون سياسات ضارة، وهذا يمنع أن يصوت مواطنون لسياسات نافعة أو مرشحين سيعتمدون سياسات نافعة طالما لا يملك هؤلاء المصوتون تبريرات كافية أن هذه السياسات والمرشحون جيدون فعلاً»[107].

هذه الخطورة لا تكمن في الملكيات إذ تعتمد إجماع أهل الحل والعقد من العقلاء الراسخين في السياسة فلهم حق تحديد الأولى باعتلاء العرش، ما يحسم المسألة مبكرا ولا يتركها في أحضان الشعب الذي قد يختار تأسيس دولة إجرامية، ويكفي أن يجتمع 10 ملايين مجرم ليأسسوا دولة مافيوزية إرهابية وبعملية ديمقراطية نزيهة.

كما يوّفر هذه الإجماع الملكي السريع على الدولة مليارات الدولارات التي تُصرف دوريا على العملية الديمقراطية لنشر الصناديق وفرز الأصوات الخ، وقد تنتهي بالأخير لعملية غير نزيهة وفساد وتزييف للأصوات والتهام لهذه الأموال الطائلة بما لا يعود للشعوب بالنفع، وهو مشهد متكرر في انتخابات دول الوطن العربـي.

رابعا: النظام القبلي

في المجتمع القبلي، يمكن القول بأن أسوأ الخيارات إدخال القبائل في تقرير مصيرها الديمقراطي وإخراجها مما هي عليه من لُحمة واجتماع، لا سيما وأن الديمقراطية ستساعد في إدالة قبيلة كبرى على قبائل أقلوية، ما يؤجج النعرات بينها فتفشل الدولة وتشتعل الحروب الأهلية وينتهي الحال إلى تقسيم الدولة بعد أن كانت مستقرة إلى دول طوائف وقوميات.

ولنا من التاريخ شواهد، فقد كانت القبائل الجاهلية في مرحلة شتات واحتراب حتى جاء النبـي ﷺ فدانت القبائل لقبيلة قريش التي عجّلت بنبذ الانتماء القبلي لمصلحة الانتماء الديني فسادت

عليها جميعا، فساهم هذا التوحد القبلي في بناء دولة ملكية صلبة (مؤسسة على أحلاف قبلية) استطاعت بعد خلاف طويل أن تُطيح بحضارتي الفرس والرومان، أعظم حضارات التاريخ. أما في التاريخ المعاصر، فقد ثبت فشل الدول القومية البعثية (القائمة على نظام الديمقراطية) في جمع الشعوب لصفها كما ثبت فشل الدول الإسلامية الداعشية (القائمة على نظام الخلافة) في ذات المضمار، ولم تنجح دولة على لفِّ الناس حولها إلا الدولة القبلية الحديثة (المنضوية تحت لواء ملكي).

البوليسار العربي

البوليساريو (Polisario) اختصار للترجمة الإسبانية لـ «الجبهة الشعبية لتحرير الساقية الحمراء ووادي الذهب» وهي جبهة تأسست عام 1973م لتحرير الصحراء الغربية مما تراه استعماراً مغربياً ومن ثم تأسيس دولة مستقلة جنوب المغرب وغرب الجزائر وشمال موريتانيا تحت اسم الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية. لا أعني بالعنوان ما سبق أعلاه، إنما أقدّم «البوليسار» كمصطلح جديد في الفكر العربـي مشيراً إلى الارتباط المحسوس بين (1) البوليس السياسي (متمثلاً في السلطة) و(2) اليسار الفكري (متمثلاً في المثقفين والكتاب) وأصكُّ له مسمى «البولـ(يسـ)ـار» (Polisar) كمركب لغوي من بوليس + يسار.

فرغم الاعتقاد السائد بأن اليساريين (= كالحداثيين والليبراليين والعلمانيين) يحترمون الآراء المخالفة لهم دون قمعٍ ومصادرة، في حين تُرمى التيارات اليمينية بالتطرف والعنف والإقصاء، إلا أنَّ ثمة تحالفاً خفيّاً بين السلطة واليساري، يستخدم اليساري فيه قوة السلطة لمصادرة آراء التيارات اليمينية الأخرى، وتستخدم فيه السلطة ثقافة اليساري لإضفاء مشروعية عليها. هنا، سأسلط الضوء على ثلاثة مسببات لنشوء بوليسار عربـي، وقد تكون هي ذات المسببات لنشوء بوليسارات في النطاقات غير العربية. وألخص هذه المسببات في الأطروحة التالية: **ينشأ البوليسار كحركة تعاونية بين السلطة واليسار بسبب (1) العنفية الدينية و(2) السياسة النخبوية و(3) السلمية اليسارية**. الأول يؤكد التحالف بينهما كحركة مقاومة، والثاني والثالث يؤكدان التواطؤ بينهما كحركة تضامن وارتقاء.

أولاً: العنفية الدينية

يمكن القول بأن أهم عدويَّن تستهدفهما الحركات الدينية هما ممثلي (1) السلطة و(2) اليسار. تحارب الحركة الدينية ممثلي السلطة رغبةً في الوصول للسلطة نفسها ومن ثم التحكم في مفاصل الحياة السياسية، وعلى إثر ذلك تدخل في صراع سافر مع السلطات التي تهاجمها هي بدورها وتقمعها وتضطهدها. كما تحارب الحركة الدينية اليسار بسبب ما يقوم به من انتقادات واسعة لتوجهها اليميني المتطرف المناهض للتغيير والتحديث، وبالتالي تسعى لمصادرة قواه إما باستهدافه كما تم في الوطن العربي باغتيال الإخوان للمثقفين[108]، وإما بالاستحواذ على قنواته وأدواته كما استولى الصحويون في الخليج على التلفاز والراديو ومنافذ التأثير الشعبية.

استهداف الحركات الدينية للسلطة واليسار يعد من أهم المحفزات لنشوء بوليسار يتصدى للحركات الدينية المتطرفة؛ وعليه يقوم اليسار باستدعاء السلطة واستعدائها على الحركة الدينية بوصفها مُهددة لـ «استقراره»، كما تقوم السلطة بفسح الطريق لليسار لينال من الحركة الدينية بوصفها مهددة «لحريته». وقد تُلاحظ الحركات الدينية هذا التحالف البوليساري الصلب فتسعى لتفكيكه بدورها بطريقتين: إما (1) بالتملق إلى السلطة دينياً بالتأكيد على هويتها الدينية وعدم رغبتها هي في الوصول إلى السلطة ومن ثم استجدائها لمحاربة اليسار الكافر، وإما (2) بالتملق إلى اليسار سياسياً بالتأكيد على نضاله السياسي وكسر الحدود الفكرية بينهما ومن ثم استجدائه لمحاربة الطاغية الفاجر.

على ذلك، يُمكن القول بأن أي وجود لحركة دينية تستهدف السلطة واليسار هو ما يتسبب في نشوء ظاهرة «البوليسار». متى ما تضعف هذه الحركة الدينية وينتفي خطرها، تسوء العلاقة بين السلطة واليسار، فإما أن تبدأ السلطة باستهداف اليسار باسم المحافظة على الهوية، أو يقوم اليسار باستهداف السلطة باسم المطالبة بالحرية.

ثانياً: السياسة النخبوية

ليس من شك بأن كل سياسي هو نخبوي بالضرورة، والعكس غير صحيح. ففي الغالب، يكون ممثلو السلطة أقرب إلى اليسار من اليمين فنيّاً وتنفيذياً، ما لم تَحُل حركة يمينية بين السلطة ونزعاتها اليسارية. رغم ذلك، تظل السلطة (بسبب قوتها العسكرية) هي من يختار حليفها الأول؛

ولأن اليميني ينتقد السلطة ويُبرِّئ المجتمع على الدوام، في حين أن اليساري ينتقد السلطة والمجتمع على السواء، فإن اليساري أقرب الحلفاء للسلطة إذ أنه يُحمِّل المجتمع جزءاً من مسؤولية الإخفاق.

ثمة علاقة قوية بين البرجواز (Bourgeoisie) (= ممثلو السلطة) والإنتلجنسيا (Intelligentsia) (= ممثلو اليسار)، وكلاهما طرفان يشكلان مفهوم «النخبة». البرجوازيون يمثلون الطبقات الحاكمة العُليا في المجتمع ويحتكرون رأسماله ويتحكّمون في وسائل إنتاجه، وهم بذلك الأعلى ثراءً ورفاهاً وتحكماً، والإنتلجنسيون يمثلون الطبقات العالِمة العليا في المجتمع ويحتكرون معرفته وثقافته، وهم بذلك الأعلى رمزيةً ومثالاً. فإذا كان تأثير البرجواز «شعبياً» بسبب أمواله واحتكاراته، فإن تأثير الإنتلجنسيا «عالمياً» بسبب ثقافاته واتساعاته. على ذلك، يقوم البرجواز (بحكم أمواله المحلية) باستغلال (ثقافة) الإنتلجنسيا لترويج مكانته عالمياً والتي هي مرفوضة بسبب استبداده، ويقوم الإنتلجنسيا (بسبب ثقافته العالمية) باستغلال (أموال) البرجواز لتثبيت أقدامه شعبياً والتي هي مرفوضة بسبب تحرّراته، وهو الأمر الذي يتسبب في نشوء بوليسار، ليس مقاوماً لأي تهديد، إنما متواطئاً ومتضامناً لتحقيق مكاسب وجودية.

فكلاهما يريد ما يملكه الآخر؛ البرجوازي يطمع في أن يكون سياسياً وبالإضافة إلى ذلك شاعراً ومثقفاً ورساماً وأديباً ليصبح «عالمياً»، فيما يطمع الإنتلجنسي أن يكون مثقفاً وبالإضافة إلى ذلك مسؤولاً ووزيراً وبرلمانياً متنفِّذاً ليصبح «شعبوياً»، وهذه المطامع مكاسب ترسخ حظّ النخبة لكلٍ منهما، وتدفع ناحية تكوّن البوليسار.

ثالثاً: السلمية اليسارية

الفرق بين اليمين (Right) واليسار (Left) هو فرق في مدى استجابة كلٍ منهما للتغيير والتحديث؛ اليمين أكثر محافظةً ورفضاً وثباتاً، واليسار أكثر تقدميةً وحضّاً وانفلاتاً. ولأن السياسة أكثر تغيّراً وتبدّلاً باعتبار ديناميكية العوامل الاقتصادية والحضارية، يكون الدين (ويُحسب على اليمين) أكثر مصادمةً لتغيّراتها، بحكم ثوابته ومعتقداته. في المقابل، لا يحول اليسار في الأغلب دون أي تحول سياسي جديد خصوصا في عصر الحداثة الحالي، الذي يدفع بالتغيير حتماً نحو التجديد والتغيير وهي مكاسب يسارية خاصة. هذا التسامح والمرونة التي يختص بها اليسار هي ما

يجعله عند السلطة أكثر قرباً واندماجاً في المشروع السياسي، من هذا العنف والتطرف المرتبط باليمين في المجمل.

«السلمية» هي أبرز الدوافع التي ترمي بالسلطة في أحضان اليسار، وتختار التحالف معها لتشكيل هذا البوليسار. رغم ذلك، فإن العنف المحسوب ـ في الأغلب ـ على السلطة قد يوقع اليسار في تهمة المشاركة فيه والتدعيم له، على أنه ليس ضرورياً. فهذا التحالف البوليساري قد يُسهم في تحسين الأوضاع الاجتماعية والسياسية للشعوب، بحكم أن أفراد اليسار هم مكونات جماهيرية ـ منهم من هو من الطبقات الكادحة الفقيرة ـ وقد تساهم خلفيتهم الشعبية البسيطة في تقليل التخلف الاجتماعي والقمع السياسي.

فمع فقدان دور اليساري في تحريك الطبقات الاجتماعية بصفته النخبوية المتعالية المرفوضة شعبياً، يمكن القول أن نشوء بوليسار (يدمج المثقف في عملية التحريك السياسية التي تقودها السلطة) هو خيرُ معينٍ لليساري نفسه، كما أنه خيرُ مبررٍ لهذه العلاقة الحسنة المستحبّة بين المثقف والسلطة، والتي لقيت رفضاً وانتقاداً في الطروحات الفكرية السابقة باعتبارها أحد معوقات الموضوعية «فكرياً» والتنمية «اجتماعياً». بهذا، يمكن الخلوص إلى أن وجود البوليسار قد يكون «هَدَّاماً» في حال وجود حركات يمينية متطرفة، إذ قد تدفع به هذه الحركات لممارسة القمع والاستبداد، بينما يُمكن أن يكون مع غياب الحركات اليمينية «خَدَّاماً» فيما يخص التحريك الاجتماعي نحو عمليات الترقية والتحديث.

خطوات مكافحة الفساد

الفساد (corruption) مفهوم أخلاقي إذا ما تَعلَّقَ بأخلاقيات المرء وسلوكاته العامة على المستوى الاجتماعي، غير أنه مفهوم إداري تربوي إذا ما تعلق بالمؤسسات والدوائر والجهات الرسمية على المستوى الحكومي. الفساد المؤسسي (Institutional Corruption) هو نتاج عن الفساد الأخلاقي (Moral Corruption) في الأفراد بالضرورة، والعكس غير صحيح. فقد ينخرط الفاسد الأخلاقي في فساده بنزعات فردية لا يتعدَّى ضررها للآخرين على الدوام، في حين يكون لفساده على المستوى المؤسسي تبعات إلزامية تمس مصالح الآخرين بالضرورة، وهو أمر متوقع باعتبار الفوارق بين الآثار المترتبة على اتخاذ القرارات على المستوى الفردي - الشخصي وعلى المستوى الجماعي - العامي.

هنا، سأهتم بالفساد المؤسسي على وجه الخصوص وسأسعى لوضع مُخطط من ثلاث خطوات لمكافحة هذا الفساد بمختلف تجلياته. وألخص هذه الخطوات في الأطروحة التالية: **يمكن مكافحة الفساد باتباع الخطوات الثلاث التالية على الترتيب: (1) التكدير و(2) التدوير و(3) التشهير**. الأولى تمثل مرحلة التنبيه والملاحظة، والثانية تمثل مرحلة التنفيذ والمتابعة، والثالثة تمثل مرحلة القبض والمحاسبة.

أولاً: التكدير

يترعرع الفساد ويتفشّى مع السكوت (silence)، ويبدأ في التوقف والتراجع مع التكدير (disturbance). السكوت هو المحفِّز الأول لتفشي الفساد إذ أنه ظاهرة تنشأ في البيئات المُعتمة

وفي الظروف المفتقدة لأدنى درجات التيقظ والانتباه. أعني بالتكدير هنا الإفصاح عن مشكلة الفساد كمشكلة، ومن ثم السعي لحلها بالتركيز على مظاهرها والتأكيد على أخطارها والوعيد بمعاقبة القائمين عليها. هذه الخطوة تتعين فاعليتها بسنّ القوانين ووضع العقوبات وإعلان ذلك في حملة شمولية جادة بحيث يصعب الفساد على الفاسد ويتطلب منه جسارةً وجرأةً عاليتين، وهي ما سيقلل حتماً من النزعات الإفسادية بدرجات كبرى.

أغلب مسببات الفساد المالي والإداري تعود إلى غياب عنصر التكدير، أي غياب كلي للقوانين والعقوبات الرادعة للمفسدين، بحيث لا يعرف المفسدون العقوبات المحتملة بحقهم، وقد يعود ذلك لأمرين: إما (1) لنفوذ الفاسدين أنفسهم في السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، ما يجعل تأخير صدور هذه القوانين والعقوبات أمراً متحكّماً في أيديهم فتُرجأ بذلك هذه القوانين لتحقيق مصالحهم، وإما أن (2) تكون الثقافة الاجتماعية هي ثقافة فساد وتواطؤ في المبدأ، بحيث تكتسب العملية الإفسادية مسمى خيريّاً لا شريرا، فتُغطَّى «الواسطة» باسم «الشفاعة» الحسنة، وتُشرعن تعيينات الأقارب بمقولات دينية «خيرُكم خيرُكم لأهلِه وأنا خيرُكم لأهلِي»[109] و«الأقربون أولى بالمعروف»[110]، أو أبيات شعرية كقول الشافعي (767- 820):

الناس بالناس ما دام الحياءُ بهم
والسعد لا شك تارات وهبّاتُ

وأفضلُ الناسِ ما بين الورى رجلٌ
تُقضى على يدِه للناس حاجاتُ

واشكر فضائلَ صُنع الله إذا جعلت
إليك لا لك عند الناس حاجات

قد مات قوم وما ماتت مكارمهم
وعاش قوم وهم في الناس أموات

تأسيسا على ما سبق، يُمكن القول بأن أولى خطوات مكافحة الفساد لا تُعطي نتائجها إلا بأن (1) تُعلن حملة مكافحة فساد جادة بسنّ وإعلان العقوبات الرادعة للمفسدين والالتزام بتطبيقها و(2) تغيير أو إعادة تأويل مقولات وعبارات الثقافة السائدة التي قد تعطي مظاهر الفساد حُكماً مندوباً لا مكروهاً، وهاتان الخطوتان هما جناحا عنصر «التكدير».

ثانياً: التدوير

يترعرع الفساد ويتفشى بالتأبيد (permanence) ويبدأ بالتوقف والتراجع بالتدوير (rotation). كل من يستولي على منصب إداري ثُم يتأبَّد فيه هو أقرب لممارسة الفساد ممن هو مؤقت وعرضة للتغيير والتبديل، وينسحب ذلك على جميع تجليات الفساد الإدارية والسياسية والدينية والاقتصادية. المنصب الثابت هو أخطر محفزات الفساد، فتثبيت المرء في منصب لفترة غير محدودة يعني من حيث المبدأ بأنَّ ذنبه أياً يكن مغفور وخطأه أياً يكن معذور، وبالتالي تتهيأ له البيئة المناسبة لممارسة الفساد بحرية مطلقة.

بقاء المرء في منصب ثابت - سواء سياسي أو إداري.. إلخ - يعني قدرته على تدشين علاقات مع آخرين في مناصب ثابتة أخرى، ما يشكل لوبياً صلباً مُفسدا لا يمكن قهره. هذه اللوبيات المتجذرة تكون أشد صلابة في البيئات غير الديمقراطية، التي لا تؤمن بالانتخاب وتداول السلطة. تشتد هذه اللوبيات تحت مزاعم (1) التناغم الوظيفي، إذ يرفض صاحب المنصب الثابت تعيين فرد آخر في مجموعته بحجة عدم تناغمه الوظيفي معه و(2) الإنجاز الوظيفي إذ يتم التأكيد على أن هذا الطاقم المُعيَّن يؤدي مهامه على أكمل وجه بحيث لا حاجة لتبديله أو تغييره. وعلى ذلك، لا يمكن كسر حلقات هذه اللوبيات وهذه الاحتجاجات إلا بالعملية التداولية التدويرية، بحيث لا يُسمح لصاحب منصب أيا تكن كفاءته أن يظل في منصبه فوق مدة معينة (تُقدر بثلاث أو أربع سنوات أو بحسب كل مؤسسة) فيُعطى الآخرون فرصة المشاركة في ذات المنصب.

هذا التدوير له أثران: (1) أنّه يقلل من فرص التواطؤ بين الأفراد المتنفِّذين ذي المناصب العليا، بحيث يكون إلغاءُ مناصبهم دورياً إلغاءً لأدوارهم الإفسادية وإدخال أفراد أقل فساداً في صميم مجموعتهم قد لا يُعِينُوهم على مصالحهم و(2) أنّه يحفز المؤسسات لقياس مستوى الأداء والتطور بحيث تُكشف بسهولة مكامن الخلل ومستويات الكفاءة الوظيفية بتدوير ذي المناصب، والذي سيساهم

بتجديد الدماء وتصحيح المسار على كافة أجنحة المؤسسة، والموازنة بين طاقاتها في المجمل بحيث يتم خلط أوراق قوتها وضعفها بتعيين الكفاءات المتميزة ومطالبتها بتنشيط الأجنحة الضعيفة، وتعيين الكفاءات الأجدد وتدريبها على الحفاظ على إنجازات الأجنحة القوية.

ثالثاً: التشهير

إذا لم يرتدع الفاسدون بالتكدير أولاً، ثم لم تُجْدِ عملية التدوير ثانياً، فإن الخطوة الثالثة الأكثر تأثيراً هي التشهير الكاشف للحقيقة (exposure) ولا أعني التشهير الظالم المغلوط (defamation) سواء كتابياً (libel) أو كلامياً (slander). بعبارة أخرى، أعني بالتشهير كشف وفضح ممارسات الفرد بما له صلة بعمله وفساده على وجه التحديد، ولا يتجاوز ذلك التشهير للإساءة لسمعته واسمه في ميادين أخرى ليست ذات علاقة.

التشهير خطوة تكميلية تستند على الخطوتين السابقتين إذ تقتضي العقوبة والإيقاف: بحيث (1) تُطبِّق التكدير بسن العقوبات المعلن عنها على الفاسدين و(2) تُطبِّق التدوير بفصل المتورطين في الفساد عن مناصبهم بتعيين أفراد أكثر عِفّةً ونزاهة. يُعد إشهار أسماء الفاسدين وما يتلقونه من عقوبات أكبر ضربة قاصمة للفساد والفاسدين وهي خطوة العقوبة والمحاسبة، إذ تُشيع روح المسؤولية بين أفراد المجتمع على نطاق واسع وفي جميع الدوائر والمؤسسات، فتتدنى النزعات الإفسادية بينهم في المجمل، بدايةً بالأسماء الكبيرة الشهيرة الأحق بالتشهير وانتهاء بالأسماء الصغيرة خاملة الذكر والتأثير؛ على أن من واجبات الحكومة المسؤولة أن تتخذ الوسيلة المناسبة للتشهير بما يضمن إحداث الرادع للجميع مع تقليل الضرر الممكن على الفاسد نفسه من منطلقات أخلاقية.

يُمكن القول بأن خطوة التشهير هي ذات فاعلية في البيئات غير الديمقراطية، أي القبلية المتضامنة على وجه الخصوص، بحيث يُصبح إعلان اسم الفرد القبلي الفاسد (1) رادعاً كافياً لغيره عن إعمال المحسوبيات لأفراد قبيلته ناهيك عن أفراد قبيلة أخرى، كما يكون (2) رادعاً لأفراد القبيلة أنفسهم بثنيهم عن استجداء المعونة من فرد قبيلتهم خوفاً عليه من عقوبة التشهير وبالتالي الإخلال بسمعة قبيلتهم العامة مرةً أخرى.

على ذلك نخلص إلى أنه لا مفر من الفساد ما لم يتم (1) تكدير مزاج الفاسدين بإعلان العقوبات والتهديد بتطبيقها (وهي مرحلة التنبيه والملاحظة)، ومن ثم (2) تدوير السلطة بين الأفراد لتفكيك اللوبيات الفاسدة (وهي مرحلة التنفيذ والمتابعة)، وأخيراً (3) العمل بالتشهير لتحقيق الرادع الجماعي على نطاقات واسعة (وهي مرحلة القبض والمحاسبة).

عيوب الحركات المعارضة

لكل سياسة، سياسة معارضة. ولأن الحكومة شكل من أشكال ممارسة السلطة في المجتمعات إذ تقوده عبر منظومة من الرؤى والسياسات، فإنَّ لكل حكومة حركة معارضة تنتقدها على سياساتها وتعارضها في توجهاتها وتؤلب عليها الجماهير إما على المستوى القومي (داخلياً) أو الإقليمي (جغرافياً) أو الدولي (عالمياً). ثمة حركات معارضة تنجح وتتفوق فتصل إلى السلطة، وثمة حركات معارضة تفشل وتظل عاجزة عن التقدم في مشاريعها وخطواتها، وتتناسب فرص النجاح بتفاوت نسب التلاحم والتشارك بين (1) المعارضة والسلطة و(2) المعارضة والشعب. كلما كانت المعارضة أقرب إلى السلطة والشعب، كانت أكثر نفوذاً في شعاراتها وتنفيذا لمشاريعها.

هنا، سأُسلِّط الضوء على ثلاثة عيوب تخترق النسيج العام في الحركات المعارضة المعاصرة. وهذه العيوب هي حتمية في كل حركة معارضة أي أنها إلزامية الوجود والظهور فيها بسبب أسلوب العدائية التي تنتهجه المعارضات تجاه سياسات الحكومة المغضوب عليها. وألخص هذه العيوب في الأطروحة التالية: **تفشل الحركات المعارضة في مواجهاتها مع الحكومات بسبب انحدارها نحو (1) الإسفاف و(2) الإجحاف و(3) الإرجاف**. الإسفاف يهدف إلى نزع قداسة السلطة فتكسب المعارضة على النقيض الطبقات المرذولة، والإجحاف يسعى لنزع الشرعية والتمثيل من السلطة وبالتالي تفقد المعارضة الطبقات العادلة والمحايدة، والإرجاف يهدف لكسر الثقة بين السلطة والشعب ويزيد في المقابل التحام الشعب بالسلطة.

أولاً: الإسفاف

الإسفاف هو أبرز مظاهر الحركات المعارضة، وأعني بالإسفاف أي الانحطاط في المعارضة بالقول والفعل إلى درجة متدنية من السفاهة، ويشمل ذلك كل مظاهر السب والشتم واللعن والاعتداء والصفاقة. يظهر الإسفاف مع تفشي حالة الإحباط والفشل بين أفراد المعارضة وشعورهم بضعف التأثير في الشعوب، فتقوم على إثر ذلك المعارضة بمهاجمة رموز الحكومة ومسؤوليها بالكلام الدنيء البذيء. يمكن عزو هذا الهجوم لـ (1) العدائية التي نشأت بين الحكومة والمعارضة في التراشق بالألفاظ والاتهامات و(2) محاولة نزع القداسة المغلفة للحكومة التي لم يَطِلْها أي تعدٍ وهجوم.

يغيب الإسفاف في حالة النقد والإصلاح في الصحف والمنشورات كتابياً، في حين أنه ينكشف بجلاء على القذف والتجريح في القنوات الفضائية الفضائحية أو اليوتوبيات المفتوحة غير الاحترافية، وهذا من عيوبه إذ لا يكسب في صفوفه إلا محبـي التشاتم والتلاسن والطعن والتلاعن، وهي الطبقة المرذولة والمنكور عليها في المجتمع، بحيث تكون قادة المعارضة وممثليها اجتماعياً هم أجهل الطبقات وأسفهها، وبذلك تسقط القوة الشرعية التمثيلية للمعارضة. على النقيض، تستغل رموز الحكومات ومسؤولوها في حال المواجهة التقليل من هذا الإسفاف من طرفها، إذ تلتزم السكوت على أقل تقدير دون الانحطاط نحو القذف الجارح للحركات المعارضة وعلى ذلك لا يسوء تمثيلهم للسلطة.

في ضوء ذلك، نقول أنه ليس ثمة من إصلاح يمكن أن تقوم به المعارضة لنفسها إلا بالحد من هذه النزعات الانفلاتية الاسفافية وذلك بالالتزام المهني والأخلاقي بالتعبير عن الذات دون تمييزٍ أو تجريح، ثم الالتزام بخطوة «الإقناع» لا «الإسفاف»، وهو ما يُمكنِّها من الوصول إلى الطبقة العاقلة والعادلة في المجتمع والتي تعد الطبقة الأقرب إلى السلطة والأقدر على التأثير فيها إيجاباً بما يتسق مع متطلبات المعارضة نفسها.

ثانياً: الإجحاف

يُعدُّ الإجحاف المظهر الثاني للحركات المعارضة، وهو مسلك تسلكه المعارضة بالتركيز على نقاط الضعف في الحكومة وغض الطرف عن نقاط القوة لديها. وهذا المسلك متوقع إذ أن من يُنصِّب نفسه عدواً لطرف آخر يميل إلى الإجحاف والظلم أكثر من ميله إلى الإنصاف والعدل والذي

بهما تتقوض شرعية المعارضة ولو جُزئياً. في جو المعارضات، يذهب العقل ويزيد الجهل ويصبح أي اعتراف وإنصاف من المعارضة بإيجابيات الحكومة هو بمثابة اصطفاف معها ضد المعارضة نفسها، وعلى ذلك يعجز المعارضون عن الإقرار بإيجابيات الحكومة خشيةً من إضفاء شرعية على موقفها.

فعلى سبيل التمثيل، حين تشجب المعارضة الفساد وإهدار الثروات والخيرات، ثم تقوم الحكومة في فترة من الزمن بمكافحة الفساد وتوزيع الثروات بالعدل، لا يعترف المعارضون ويبتهجون بهذه الخطوات وإن كانت يوماً على رأس مطالبهم. فالاعتراف بهذه الخطوات الإيجابية من الحكومة يُقوّض شرعية المعارضة ويُنهي تأثيرها وبالتالي يكون الإجحاف هو الذخيرة الأهم للصراع، وذلك بالاستمرار في إبداء الضجر العام بالسياسات الحكومية أو على الأقل التشكيك في النوايا الإصلاحية. يكشف هذا الإجحاف عن هدف المعارضة الأوحد وهو الوصول إلى السلطة، بحيث أن أي إصلاح تقوم به الحكومة الممسكة بزمام السلطة هو محل رفض وضجر ما لم تتنازل الحكومة عن السلطة لتقودها المعارضة بدلاً، وهو الأمر الذي لا يضمن التزام المعارضة نفسها بوعودها الإصلاحية، إذ أن عدم ابتهاجها بمكافحة الفساد وتوزيع الثروات بالعدل - كمثال - هو دليل على أن هَمَّها تسيّدي وتسلطي وليس إصلاحياً بما يكفي.

على ذلك نخلص إلى أنَّ أي نجاح للمعارضة مرهون بالاعتراف بالإيجابيات الحكومية وإن زاد من شعبيتها، ثم الالتزام بخطوة «الإجماع» لا «الإجحاف» وذلك بإعلان الإجماع المبدئي على السلطة والشعب بهدف كسب ثقة الجماهير المحايدة والراغبة في العدالة والإنصاف، ومن ثم تشجيع الحكومة نفسها بتأكيد الإجماع عليها ومعاونتها لمواصلة إصلاحاتها التي هي من صميم مطالبات المعارضة في الأصل.

ثالثاً: الإرجاف

يأتي الإرجاف كمظهر للحركات المعارضة ثالثاً، وأعني بالإرجاف إثارة الخوف والذعر في نفوس الدول والشعوب وذلك بنشر الأخبار الكاذبة والمزيفة والمثيرة للفتن والقلاقل عن تلك الدولة المعنيّة. أصلب الحلقات التي تعاني المعارضات في كسرها هي الحلقة الصلبة التي تدمج الشعب بالسلطة، وعلى ذلك يكون الهم الأكبر للمعارضة هو تحطيم هذا التحالف بإشاعة الخوف في

الشعوب ومن ثم زعزعة ثقتها بالسلطات. يتم الإرجاف عبر (1) تضخيم أدوار الدول المعادية لتلك الدولة، كما حدث في تضخيم الحركات الإسلامية لدور إيران وقوتها بهدف إفقاد ثقة الشعوب بالسلطات العربية و(2) اتهام الدول العربية غير المرضي عنها بتهم الإرهاب ودعمه بهدف تأليب الدول العالمية عليها تحت شعار «مكافحة الدول الراعية للإرهاب».

باختصار، لا يوجد معارضة «تُطمِّن» الشعوب بالحال الذي هم عليه، فكل معارضة تستخدم التخويف شِرعةً ومنهاجاً، إذ أن مع التخويف يكثر الغموض والالتباس وتفقد الشعوب قدرتها على الانضباط والتركيز، وقد تنفلت إلى ثورةٍ وفوضى خوفاً على مصيرها الغامض. هذا الإرجاف في المقابل قد لا ينتهي إلى نتيجة مرضية للمعارضة، فقد ينتهي إلى التحام مكثف بين السلطة والشعب، إذ أن السلطة تستطيع أن تبرهن للشعب بالوثائق التي تقدمها المعارضة لها بأن الوطن معرض لهجمات واستهدافات أكثر مما سبق، ما يجعل الشعب رافضا لكل نزعات الفتنة والفوضى المحتمل نشوبها مع أي خلاف داخلي، وهو الأمر الذي لا يخدم المعارضة. تزداد قناعة الشعوب بعدم صدقية هذه الحركات الإرجافية حين تقوم السلطة بالمبادرة بمكافحة الإرهاب أو بمهاجمة الدول الأعداء، ورغم هذه المبادرات والمقاومات يُصرُّ المعارضون على إبداء الضجر وعدم الاقتناع بنجاح المواجهة، ما يجعل المعارضين في سلة العملاء للدول العدائية للدولة المعنية، بحيث تقتصر وظيفتهم على بث الفرقة والشقاق والإحباط داخل المجتمع.

في ضوء ذلك، نقول بأن المعارضة لن تنجح ما لم تتخلَّ عن إرجاف الشعوب، ثم الالتزام بخطوة «الدفاع» لا «الإرجاف» بحيث ترتفع المعارضة على الخصومات السابقة وتندمج مع السلطة دفاعاً عما يهدد أراضيها، ثم تندمج مع الشعوب دفاعا عما يهدد مصالحها، (بحكم أنها جزء من الشعب)، ما يجعل الحركة المعارضة في أعين الشعب على مختلف أطيافه أصدق وأنزه وأحق بالمشاركة في تمثيله مستقبلاً، بدلاً أن تكون في نظرهم حركات عميلة تخوف المجتمع لتحقيق مصالح الدول العدوّة.

علاقة المثقف بالسلطة

منذ أن أطلق الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (1561- 1626) مقولته «المعرفة سلطة»[111]، ظلت العلاقة بين المثقف والسلطة من الإشكالات القائمة في طروحات الفكر والفلسفة. والمثقف في هذا السياق يمثل جماعة من الكتاب والقراء والعلماء والمفكرين والفلاسفة، يُمكن تسميتها بالنخبة (= الأنتلجنسيا)، بينما السلطة تمثل جماعة من الرؤساء والملوك والأمراء والوزراء والسفراء والوجهاء، ويمكن تسميتها بـ «السادة» (= البرجواز). وكلاهما يقود المجتمع: النخبة تقوده اجتماعياً بالمعرفة، والسادة تقوده سياسياً بالدبلوماسية؛ الأمر الذي يجعل قيادتهما محل نظر وسؤال ونقد وتحقق.

سأستعرض هنا ثلاث سيناريوهات قد تتخذها العلاقة بين المثقف والسلطة. وأزعم بأنها سيناريوهات تفاضلية في الجوهر، وهي تطور طبيعي باعتبار تطور الإنسان على مستوى «المعرفة» ثم دخوله أو مزاحمته في التغيير على مستوى «السياسة». ألخص هذه السيناريوهات في الأطروحة التفاضلية التالية: **ينبغي أن تُبنى العلاقة بين المثقف والسلطة لا على (1) الشكر والاتحاد ولا على (2) الكفر والإلحاد، ولكن على (3) الفكر والحياد**. الموقف الأول شهدته حقب الممالك الانفصالية القديمة المبنية على التوريث وأخلاق الطاعة، والثاني شهدته حقب الاشتراكية الاتصالية الوسيطة المبنية على الجمهوريات وأخلاق الثورة، أما الثالث فهو خلاصة حقبة الليبرالية التعددية الحديثة المبنية على الديمقراطيات وأخلاق الحرية.

أولاً: علاقة الشكر والاتحاد

تمظهر هذا النوع من العلاقة بين المثقف والسلطة في العهد القديم حيث تعيّن على المثقف أن يكون في علاقة شكر دائم للسلطان واتحاد كامل معه في القرارات والآراء. يرى المفكر التونسي محمد أركون (1928- 2010) في كتابه «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 2009» بأن مهمة المثقف هي إنتاج المعنى، فيقول إن المثقف «يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى. وعلى هذا الصعيد يمكن القول بأن العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز لأنهم يكرّسون كل جهودهم وكل انتباههم لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولاستنباط الأحكام انطلاقا من هذه المعاني. واستنباط الأحكام يمثل الوظيفة الثقافية لهؤلاء العلماء أو الفقهاء»[112]. تأسيساً على هذا التعريف الأركوني للمثقف، يمكن القول بأن هذه العلاقة الشاكرة والمتحدة قد نشأت في التاريخ الإسلامي بين رجل الدين (كمثقف) والخليفة (كسلطان)، حيث كان الأخير يُعلّق التخلف الحضاري برقبة المثقف الداعية إلى الفتنة والتثوير.

وعلى ذلك، كان السلطان يبني هذه العلاقة بالمثقف على الترهيب أكثر من الترغيب بحيث يسجن المثقف إن لم يتوافق معه في المواقف السياسية كسجن أحمد بن حنبل (780- 855) من قبل الخليفة العباسي المأمون (786- 833) مدة سنتين وأربعة أشهر، وسجن ابن تيمية (1263- 1328) سبع مرات في نحو 5 سنوات من عدة أمراء وسلاطين، وهذا السجن يكفي لأن يردع بقية المثقفين (من رجال الدين) لأن يكونوا دعاةً دائمين للسلطان غير صادقين، وهي العلاقة السائدة تاريخياً. أما في العصر الحديث وبسبب ظهور مواثيق الأمم المتحدة ونشوء جمعيات حقوق الإنسان التي تعدت مفهوم الدول المنفصلة والممالك المتسلطة، فإن هذه العلاقة الشاكرة المتحدة رغم عدم الحاجة إليها إلا أنها لا تزال حاضرة غير أنها قائمة على الترغيب أكثر من الترهيب، بحيث يرعى السلطان المثقف (الديني وغير الديني) ويمكنّ طاقاته، ويشتري بذلك ذمّته وتوجهاته.

هذا الموقف «الشكر والاتحاد» بين المثقف والسلطة موقف أولى بالنقد من التمجيد إذ فهو موقف لم ينبع من المثقفين أنفسهم بقدر ما هم مدفوعين إليه بقوة أو غواية السلاطين. ومن المآخذ النقدية عليه كموقف (1) مصادرته للآراء المعرفية بحيث يسود الفكر السياسي الأحادي لا الفكر المعرفي المؤسسي و(2) توجيه المعرفة العامة بحيث تكون مُسيسة لا محايدة، موضوعة ولا موضوعية، و(3) انتهاك حقوق الإنسان (= المثقف) ومصادرة حقه في الرأي والتعبير، وهي أسباب تكفي لأن تترك علاقة الشكر والاتحاد علاقة مشوبة وغير مرغوبة.

ثانيا: علاقة الكفر والإلحاد

مع قيام الديمقراطيات واندلاع الثورات الشعبية ونشوء الحركات الانفصالية الداعية إلى الاستقلال وبناء الدول الوطنية، قامت علاقة بين المثقف والسلطة تحفّها الكراهية والمجافاة حيث يقوم المثقف بالكفر الكامل بمبادئ الرئيس المنتخب والإلحاد الشامل في مواقفه وقراراته. فبعد الثورة على الملكيات والسلطنات، صار قادة الفكر والفلسفة يتجهون في آرائهم إلى أن سبب التخلف الاجتماعي والحضاري يرتبط بالرئيس نفسه الذي يستحق الانقلابات، وهو ما يخالف الرأي الأول المعاكس الذي كان يتهّم فيه السلطان المثقف بأنه المسؤول عن الانحدارات الحضارية التي تمر بالدولة بسبب دعواته إلى الفتن والثورات. على ذلك، سادت في كتابات الفكر العربـي، على الأخص طروحات اليسار، أن على المثقف أن يستقل استقلالاً كاملاً عن الرئيس، وأن يبتعد عنه كليا، حتى صارت العلاقة البسيطة بين المثقف والسلطة علاقة تشوبها التنفّع والتزلف والكذب والخداع، وصار المثقف المؤيد قليلاً للرئيس «مثقف بلاط».

يختلف هذا الموقف عن السابق في كونه نابع من المثقف الثوري نفسه، إذ يقود حملة ضد الرئيس المنتخب - سواء شرعياً أو انقلابياً - ويرفض الاشتراك الكلي معه ومواجهته بالإزعاج الدائم على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (1905- 1980) الذي يرى بأن وظيفة المثقف «إزعاج السلطة»، وكمطالبة المفكر اللبناني علي حرب (1939-) المثقف الحداثي بالاستقلال التام عن السلطة، أو مطالبة المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935- 2003) للمثقف أن يكون هاويا لا محترفا فينفصل عن السلطة كلياً كون السلطة - وإن بدت ديمقراطية - تشكل ضغطا على المثقفين. فاحتراف المثقفين المهني في رأي سعيد يؤدي إلى «حتمية انجذاب هؤلاء (المثقفين) المحترفين إلى الحكام وأصحاب السلطة، والاندفاع لتحقيق الشروط التي تتطلبها السلطة والتمتع بما فيها من مزايا، ومحاولتهم الدائبة للعمل لديها»[113]. بل أن الاستقلال صار شرطاً من شروط أن يكون المرء مثقفاً، فيقول المفكر المغربـي عبد الإله بلقزيز (1959-) «أن يستقل المثقف عن السلطة السياسية القائمة - أياً تكن تقدمية أو محافظة - فذلك شرط لأن يكون مثقفاً»[114].

هذه الدعوات الانفصالية التامة تحدث شرخاً في الارتباط العضوي بين المثقف كموجّه والرئيس كواجهة، فتفوّت على المثقف فرصة أن يترك أثراً بيّنا بسبب الفجوة والجفوة التي أحدثها

بينه وبين الرئيس القادر وفق صلاحياته على تطبيق فكرته في الميدان. فالأفكار التنويرية التغييرية التي يطرحها المثقف على المجتمع لا تجد في الغالب استجابةً شعبيةً كافية ما لم تسندها قوةٌ رئاسيةٌ تُسيّر المجتمع للوجهة الصحيحة. فالكفر والإلحاد بالرئيس يعني (1) فقدان الدعم المادي والمعنوي منه في تغيير الشعوب بحسب رؤى المثقف و(2) توسيع رقعة الصراع معه مما يؤدي لمضايقة المثقف وتهجيره وبالتالي حرمانه من فرص التغيير و(3) إعطاء قوى التغيير غير الثقافية الأخرى - كالقوى القانونية والعشائرية الخ - فرصة احتكار السلطة دون المثقف، وهي مثالب تجعل علاقة الكفر والإلحاد علاقة مُجدبة غير مثمرة.

ثالثاً: علاقة الفكر والحياد

بين علاقة الشكر والاتحاد الاتصالية التخاذلية، وعلاقة الكفر والإلحاد الانفصالية التصارعية، ومع بداية عصر النهضة الليبرالية وانتهاء عصر الثورة الاشتراكية، ظهرت علاقة الفكر والحياد التواصلية التشاورية بين المثقف والسلطة، وهي السيناريو الأفضل للعلاقة المثمرة بينهما. فتغيير الدول والشعوب قائم على التحام فكري نهضوي يرفده المثقف بأفكاره وقراءاته، ويدعمه الرئيس بصلاحياته وقراراته. فليس من الضرورة معاداة السلطة كما يرى الروائي السوداني أمير تاج السر (1960-)، فـ «المثقف ليس بالضرورة عدواً للسلطة. فإذا كانت ثمة سلطة ليست غاشمة، فلماذا يناصبها المثقف العداء؟ دور المثقف تنويري، وعليه أن يدلي بآرائه من دون تجريح أو صدام»[115].

فعلى المثقف ألا يضع يده مع الجماهير ويبسطها كل البسط، ولا يجعل يده مغلولةً إلى عنقه فيمنعها من مصافحة السلطة، بل عليه أن يظل في نقطة الحياد بين الأنظمة الحاكمة والشعوب المحكومة، فينتقد الشعوب كما ينتقد السلطة، خصوصا إن حدث انفلات أمني يهيّج الجماهير الغاضبة، فيكون دور المثقف في أعلى مستوياته ومسؤولياته إذ سيواجه جمهور طائش أشد عليه وقعا من مواجهة سلطان باطش. يؤكد هنا المفكر الفلسطيني عزمي بشارة على أهمية الموازنة فيوجب على المثقف أن «يحافظ على مسافة نقدية، ليس من النظام فحسب، بل من الثورة أيضا. فهو يملك الجرأة الكافية ليس لمواجهة النظام فحسب، وإنما لنقد الجمهور أيضا، مع أن ممارسة النقد الثاني في ظرف ثوري مهمة أصعب معنويا من نقد النظام الحاكم»[116].

إن علاقة الفكر والحياد علاقة ترفع «مثقف السلطة» لينال «سلطة المثقف» دون الحاجة لأن يكون سلطانا ورئيساً، فالمثقف لا يحكم ولكن يتحلى بسلطة تأثيرية غير مباشرة، وهي استفادة رجعية للمثقف من السلطة خصوصا وأن السلطات تعتمد في سياساتها على مراكز الأبحاث والدراسات المستقلة التي يقودها كبار المحللين والمثقفين. وعلى أية حال، يظل على المثقف أن يحذر من الانحياز للسلطة كلياً والتكسب من نفوذها، ونسيان دوره في اعتبار حاجات الجماهير وهمومها، لا سيما وأن السلطة بخاصةٍ قادرة على كسبه بالأموال والامتيازات. فلا يكن نصيرا للحاكم المشهور على الجمهور، ولا نصيرا للجمهور على الحاكم المشهور، بل يقرأ الأوضاع بتؤدة وروية ثم طرح ما يراه مناسبا لكلٍ منهما دون تحزبٍ وانحياز. فالمثقف في كل حالاته الوجودية، إما أن يأخذ صفة المواطن قبل المسؤول وهو ما يزيد من تحيزه للشعوب على السلطات، أو أن يتسنّم منصباً مغرياً يكون فيه مسؤولاً لا مواطناً، وهو ما سيدفعه للتحيز مع السلطات ضد الشعوب. فواجب المثقف أن يعزز الجانب المعاكس الذي يخفف من تحيزاته الخاصة الناتجة عن صفته الاعتبارية مواطناً كان أم مسؤولاً.

هذه العلاقة الحيادية المتزنة هي العلاقة المثمرة التي يجب على المثقف أن يحافظ عليها ويسير في اتجاهها، ومن مكاسبها (1) الحفاظ على دور المثقف الحقيقي كموجه فكري محايد لا كقائد ثوري محارب، فليست من مسؤولياته الحرب والدعوة إليها، إذ أن «المثقفين أقل عرضة لأن يكونوا مجرمين» بحسب الروائي الأمريكي دانييل هاندلر (1970-) و(2) إثبات استقلاله المتزن وعدم دخوله في منافسات تحزبية مع السلطة الغاشمة والجماهير الغاضبة تجعله قائد الفلول لا مُقدِّم الحلول و(3) ارتضاؤه حكماً مفوضا في الصراعات الشعبية وهو الدور الذي يفتقده المثقف إلى اليوم كونه مشكوك في تحزباته الخفية. وجميع ما سبق مكاسب لم يجنيها المثقف المعاصر إلى اليوم بسبب نزعاته التحزبية شكراً واتحادا، أو دعواته الثورية وأطماعه الرئاسية كُفراً وإلحاداً.

Notes

[1←]

محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربـي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013، ص 131- 134.

[2←]

Kendall, Elisabeth (2014). Yemen's al-Qa'ida and Poetry as a Weapon of Jihad. See http://goo.gl/LYUxfp

[3←]

كاس ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف: اتحاد العقول وانقسامها. ترجمة سميحة نصر دويدار، المركز القومي للترجمة، ط1، 2014، ص 68، 71.

[4←]

الزخرف: 23.

[5←]

ومن أشهر العبارات الشائعة في ذلك عبارة «المجتمع غير جاهز ولا مستعد»، فبرغم اعتراف بعض المشايخ بجواز بعض المسائل كقيادة المرأة للسيارة وحضور المرأة للملاعب، إلا أنهم يحيلون في أحكامهم النهائية إلى عادات المجتمع وأعرافه مهددين بخطورة إقرار هذه الأمور كون المجتمع لم يعتد عليها ولن يتفاعل معها بإيجابية وقد تكون ردة فعله غير مسؤولة، مقللين بذلك من الضوء المسلط على إباحة الفعل وجوازه. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المقولة قد استقاها المشايخ من السفراء الدبلوماسيين والوزراء السياسيين الذين عجزوا هم بدورهم أيضا عن تغيير المجتمع خوفاً من ردة فعل المشايخ المتطرفين، فكثيراً ما يرددون حجة «الخصوصية الثقافية» ويستخدمونها كرد على أسئلة المؤتمرات الصحفية أو مطالبات الأمم المتحدة التي تهيب كل دولة باحترام بالمواثيق الدولية التي تمس الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان. انظر مثلاً http://goo.gl/pe7FUA

[6←]

Eric Hobsbawm & Terence Ranger, 2000. The Invention of Tradition. Cambridge University Press, p. 1.

[7←]

باتريك هايني، إسلام السوق. ترجمة عومرية سلطاني، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2015م، ص 34.

[8←]

نفس المصدر السابق، ص 96.

[9←]
البقرة: 120.

[10←]
البقرة: 85.

[11←]
محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط6، 2012. يقول أركون مستفيضا «كان اختفاء صحابة النبـي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كليّة الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم جرى الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً. كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوّغ بلورة مصطلحنا: المدوّنة النصية الرسمية المغلقة والناجزة» (ص 90).

[12←]
لمزيد من التفصيل عن الفروقات بين هذه المصطلحات، انظر مقال زكي الميلاد، الفكر والأيديولوجيا: ثلاث نظرات، صحيفة الرياض، سبتمبر 2017، هنا http://goo.gl/ZJN7J4

[13←]
هذه المقولة للفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818- 1883) في نقده لفلسفة الحق عند هيغل (1770- 1831)، ورغم أنها تقتبس غالبا منزوعة السياق، يجدر القول بأنها جاءت في السياق التالي «إن التعاسة الدينية هي، في شطر منها، تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية. الدين زفرة الإنسان المسحوق، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح. إنه أفيون الشعب. إن إلغاء الدين، من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية. إن تطلب تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه هو تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم. فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا». انظر المصدر الإنجليزي هنا:

Marx, K, 1976. Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Collected Works, v. 3. New York.

[14←]
النساء: 59.

[15←]
ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص 8.

[16←]

النساء: 127.

[17←]

ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص 8- 9.

[18←]

Charles Taylor, 2007. A Secular Age. Harvard University Press. p. 515.

[19←]

Ibid, p. 522.

[20←]

رونان ماكدونالد، موت الناقد. ترجمة فخري صالح، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، ط1، 2014، ص 15- 16.

[21←]

Heidegger: The End of Philosophy and The Task of Thinking (English Subtitles). Video on Youtube Published in Jul 11, 2011 in Channel: Eidos84. See http://goo.gl/1JZvXd

[22←]

Sudhir Hazareesingh, 2015. From Left Bank to left behind: where have the great French thinkers gone? The Guardian. See http://goo.gl/FF1uaP

[23←]

Rene Descartes, 1942. Mediations on First Philosophy. Replies 7, AT 7:537. (Excerpted from Standford Encyclopedia of Philosophy on Descartes' Epstemonoogy. See http://goo.gl/t26LrU).

[24←]

سامي الكيالي، مع طه حسين، سلسلة إقرأ، دار المعارف، 1973، ص 7.

[25←]

جيل دولوز & فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، عمل مشترك بين مركز الإنماء القومي، اليونيسكو، باريس والمركز الثقافي العربـي، ط1، 1997، ص 28.

[26←]

Badiou & Zizek, 2009. Philosophy in the Present. Translated by Peter Thomas and Alberto Toscano. Polity Press, p. 40.

[27←]

لوي ألتوسير، الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء، ف. ماسبيرو، باريس 1974، ص 85- 86.

[28←]

Kant, Immanuel (1998) Logik-Vorlesung: Unveröffentlichte Nachschriften, ed. Tillmann Pinder. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

[29←]

Richard Swinburne, 1997. Simplicity as Evidence of Truth. Marquette University Press, p. 1.

[30←]

Ian Glynn, 2010. Elegance in Science: The beauty of Simplicity. Oxford University Press.

[31←]

Badiou & Zizek, 2009. Philosophy in the Present. Translated by Peter Thomas and Alberto Toscano. Polity Press, p. 40

[32←]

Russell, Bertrand (1989). Wisdom of the West. Crescent Books. p. 303.

[33←]

Barry Smith, 1991. German Philosophy: Language and Style. Topoi, 10 (2), p. 155.

[34←]

Marilyn Friedman, 1989. Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community. Ethics 99 (2), p. 275.

[35←]

Block, Walter, 1996. Hayek's Road to Serfdom. Journal of Libertarian Studies. Center for Libertarian Studies. 12 (2), pp. 339-365.

[36←]

Michael Ignatieff, 2005. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. Prineton University Press.

[37←]

مالك التريكي، برنامج فسحة فكر: مع وجيه كوثراني، التلفزيون العربـي، 13 مايو 2016. انظر https://goo.gl/ZHw68j

[38←]
Steven Levitsky & Lucan A. Way, 2002. Election Without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism. Journal of Democracy. 2(13), p. 51.

[39←]
James Kirkup. Muslims must embrace our British values, David Cameron says. The Telegraph (Feb, 2011). See http://goo.gl/izFbyK

[40←]
Claudio Lopez-Guerra, 2014. Democracy and Disenfranchisement: The Morality of Electoral Exclusions. Oxford University Press

[41←]
Ezra Pound, 1935. Make it New. Yale University Press.

[42←]
هذه المقولة مع مقتبسات أخرى استشهد بها الرئيس الثوري الروسي فيلاديمير لينين (1870- 1924) في كتابه «ما العمل، 1902» في الفصل السادس.

[43←]
نوال الهواري، زهور ونيسي تستعرض واقع الكتابات النسوية قبل وبعد الاستقلال، صحيفة المحور، 2 مارس، 2015. انظر goo.gl/fdxSvi

[44←]
Urgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, traduit de l’allemand par Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz, Paris, Edition Gallimard, 1988, p. 6.

[45←]
مطاع صفدي، نقد العقل الغربـي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 67.

[46←]
طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربـي، ط1، 2006، ص 29.

[47←]

هذا التعريف من أسوأ تعريفات الفلسفة وأشهرها رواجاً وانتشاراً، رغم أنه تعريف لغوي بحت لا يمت للنشاط الفلسفي بصلة.

[48←]

Nicholas Denyar, 2008. Plato: Protagoras. Cambridge University Press, p. 1.

[49←]

حميد زنار، حوار مع الفيلسوف الفرنسي لوك فيري. الفيلسوف الفرنسي لوك فيري: الفلسفة خلاص علماني، صحيفة العرب، مارس 2016. انظر http://goo.gl/k45dm6

[50←]

حسن الحريري، أندريه كونت سبونفيل والفلسفة كفنّ للعيش. صحيفة الشرق الأوسط، مارس 2017. انظر goo.gl/K3RR5e

[51←]

هذه العبارة رغم شيوعها في الأدبيات التراثية إلا أن قائلها ليس معلوماً بوضوح، فالخلافُ على قائلها واسع، فمنهم من ينسبها للإمام أحمد بن حنبل (780- 855) ومنهم من ينسبها للفيلسوف أبـي حامد الغزالي (1058- 1111)، ومنهم من يقول أنها للمحدث ابن الصلاح الشهرزورى (1181- 1245). والعبارة الأشهر في التراث هي "من طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق" والمعزوّة بوضوح لأبـي يوسف الحنفي يعقوب الأنصاري (731- 798) أشهر تلامذة الإمام أبـي حنيفة (699- 767).

[52←]

هيفاء الزهراني. ستة أسباب لعودة خريج المناصحة للإرهاب. صحيفة مكة، الثلاثاء 3 مايو، 2016. انظر هنا http://goo.gl/QUbv66

[53←]

عبد الله الغذامي، فيديو على اليوتيوب بعنوان «الليبرالية الموشومة كاملة للدكتور عبد الله الغذامي» (عبر قناة: shammari999، 27 نوفمبر 2011). انظر http://goo.gl/UnjWoV

[54←]

تغريدة عن صالح الشيحي نشرها بتاريخ 31 ديسمبر 2011، انظر http://goo.gl/ri1UpA

[55←]

تغريدة عن جمال خاشقجي نشرها بتاريخ نشرها في 31 يوليو 2013، انظر http://goo.gl/rMqDqo

[56←]

خالد الغنامي. فيديو على اليوتيوب بعنوان «ليبرالي سعودي سابق يكشف أحد أسرار الليبرالية في السعودية»، (عبر قناة: الصندوق الأسود، 4/12/2014). انظر http://goo.gl/8ShwnL

[57←]

بدر شاكر السياب. كنتُ شيوعياً. منشورات الجمل، ط1، 2007، ص 8، 10، 11.

[58←]

نفس المصدر، ص 221، 238، 249.

[59←]

صحيح البخاري.

[60←]

الإسراء: 70.

[61←]

Harrison, Peter, 1992. Descartes on Animals. The Philosophical Quarterly, vol. 42, no. 167, April, pp. 219-227.

[62←]

طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2، 1996، ص 39.

[63←]

Raphael Patai, 1973. The Arab Mind. Hatherleigh Press..

[64←]

لرفائيل بطاي كتاب آخر عن «العقل اليهودي، 1977»، هنا.

Raphael Patai, 1977. The Jewish Mind. Wayne State University Press.

[65←]

انظر فيديو على اليوتيوب بعنوان "بعض كرامات مولانا د. عدنان إبراهيم" (قناة: bravo arte، 7 مارس 2014)، هنا http://goo.gl/JWds44

[66←]

زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربـي، دار الشروق، ط1، 1971، ص 58.

[67←]

جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008، ص 9-10.

[68←]

بوبوأكي نوتوهارا، العرب: وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، ط1، 2003، ص 55.

[69←]

ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق 2004، ص 274.

[70←]

صحيح البخاري.

[71←]

صحيح الألباني.

[72←]

انظر لكثير من الجدل في هذه المسألة: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت 1379هـ، ج10، ص 351- 377.

[73←]

وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، المركز العربـي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، بيروت 2015، ص 127-128.

[74←]

المصدر السابق، ص 127.

[75←]

نقلا عن مقال تركي علي الربيعو، بين عصر البلاغة الإلكترونية ومجرة غوتنبرغ: من سيقرأ الفاتحة على من؟ صحيفة المستقبل، مايو 2006، انظر http://goo.gl/8WENoq

[76←]

Jennifer Roberts, 2007. The State of the Paper Industry: Monitoring the indicators of Environmental Performance: a collaborative Report by the Steering Committee of the Environmental Paper Network. See http://goo.gl/N8kEZ7

[77←]

Lucy Siegle, 2013. Should I stop buying paper books and use an e-reader instead? The Guardian. See goo.gl/a24kjV

[78←]

Lucy Siegle, Ibid.

[79←]

Green Press Initiative. See http://goo.gl/tDv8sF

[80←]

Hassan Bolourchi, 2004. Relationship of Lung Cancer and Heart Attack to Library Books' Dust. Paper presented at he 6th edition of the Indoor Air Quality 2004 Meeting (IAQ2004) in Padova, Italy. See http://goo.gl/nq5dj4

[81←]

Kathryn Zickuhr & Lee Rainie, 2014. Tablets and E-reader Ownership. Pew Research Center. See goo.gl/WsCcta

[82←]

أحمد جمال. الانفجار السكاني رأس الأزمات في مصر. صحيفة العرب اللندنية، ديسمبر 2016. انظر http://goo.gl/yUYNnY

[83←]

Benatar, David, 2006. Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence. Clarendon Press.

[84←]

الرحمن: 25- 26.

[85←]

التكاثر: 1- 2.

[86←]

البقرة: 94.

[87←]

أما دعوة النبـي ﷺ في قوله «تزوجوا الولود الودود فإني مكاثرٌ بكم الأمم يوم القيامة» (صحيح ابن حبان) فإنها دعوة سادت حين كان عدد المسلمين قلة في ظرف زماني تاريخي خاص يزاحمهم في ذلك كثرةٌ كافرة تؤذيهم وتنغص عليهم. ولولا ذاك، لما أشار النبـي ﷺ لغثاء الكثرة الكاثرة، فقد قال «تتداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها»، فسأله سائل «ومِن قلَّةٍ نحن يومئذ؟» قال «بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السَّيل، ولينزعنَّ الله مِن صدور عدوِّكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوَهَن» فقال قائل «يا رسول الله، وما الوَهْن؟» قال «حبُّ الدُّنيا، وكراهية الموت» (صحيح الألباني).

[88←]

P.W. Zapffe, 1996. Om det tragiske (About the Tragic), Oslo: Pax Forlag.

[89←]

ثمة أربعة عشر فيلسوفاً آخرين من أعظم فلاسفة التاريخ لم ينجبوا وكانوا بلا أطفال أيضا وهم أفلاطون (427- 347 ق.م) وتوماس هوبز (1588- 1679) وباروخ سبينوزا (1632- 1677) وجون لوك (1632- 1704) وإيمانويل كانط (1724- 1804) وديفيد هيوم (1711- 1776) وآرتور شوبنهاور (1788- 1860) وسورين كريكغارد (1813- 1855) وفردريك نيتشه (1844- 1900) ولودفيغ فيتغنشتاين (1889- 1951) وثيودور أدورنو (1903- 1969) وجان بول سارتر (1905- 1980) وكارل بوبر (1902- 1994) وميشيل فوكو (1926- 1984).

[90←]

حميد زنار، المعنى والغضب: مدخل إلى فلسفة سيوران. الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص 72 وص 16.

[91←]

Judith Jarvis Thomson. 1971. A Defense of Abortion. Philosophy and Public Affairs. See http://goo.gl/VgwtbR

[92←]

الإسراء: 31.

[93←]

كان زيد فيما روي عن أنس بن مالك وغيره من الشام، قد سَبَتْه خيل من تهامة، فابتاعه حكيم بن حزام بن خويلد، فوهبه لعمته خديجة، فوهبته خديجة للنبي ﷺ فأعتقه وتبناه فأقام عنده مدة، ثم جاء عمه وأبوه يرغبان في فدائه، قال في روح المعاني: «وكان من أمره على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال:.. ركب معه أبوه وعمه وأخوه حتى قدموا مكة فلقوا رسول الله فقال له حارثة: يا محمد أنتم أهل حرم الله تعالى وجيرانه وعند بيته تفكون العاني وتطعمون الأسير ابني عندك فامنن علينا وأحسن إلينا في فدائه فإنك ابن سيد قومه وإنا سنرفع إليك في الفداء ما أحببت فقال له رسول الله: أعطيكم خيرا من ذلك قالوا: وما هو؟ قال: أخيّره، فإن اختاركم فخذوه بغير فداء، وإن اختارني فكفوا عنه فقال: جزاك الله تعالى خيرا فقد أحسنت، فدعاه الرسول ﷺ فقال: يا زيد أتعرف هؤلاء قال: نعم هذا أبي وعمي وأخي فقال: فهم من قد عرفتهم، فإن اخترتهم فاذهب معهم، وإن اخترتني فأنا من تعلم قال له زيد: ما أنا بمختار عليك أحدا أبدا أنت معي بمكان الوالد والعم قال أبوه وعمه: أيا زيد أتختار العبودية قال: ما أنا بمفارق هذا الرجل، فلما رأى الرسول ﷺ حرصه عليه قال: اشهدوا أنه حر وإنه ابني يرثني وأرثه، فطابت نفس أبيه وعمه لما رأوا من كرامته عليه، فلم يزل في الجاهلية يدعى زيد بن محمد حتى نزل القرآن {ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ...} [الأحزاب: 5]، فدعي زيد بن حارثة.

[94←]

صحيح البخاري.

[95←]

Malthus T.R, 1798. An Essay on the Principle of Population. Oxford World's Classics Reprint, p. 13.

[96←]

جدعون راتشمان، الهجرة ستقود السياسة الغربية لعقود مقبلة. صحيفة الوطن، مايو 2018. انظر http://goo.gl/Eq6yz2

[97←]

Carole McGranahan, 2015. Anthropology as Theoretical Storytelling. Savage Minds. See http://goo.gl/Z5jCCQ

[98←]

هذا الأمر ينطبق على القصيدة الشعرية، فهي تحفظ الكثير من الألفاظ التاريخية من أسماء أماكن ودول وفلورا بشرية ونباتية وحيوانية، فتصبح بذلك نصاً تاريخياً هاماً لا مداخل شكيّة فيه. بل تجمع الحكمة البشرية المتراكمة ويصونها من الاندثار. وكمثال على ذلك، فقد روي أنه في إحدى غزوات النبـي، أصيب أحد الصحابة بجرحٍ نازف وكان الدمُ ينزُّ ولا يُمسك. فتحلق الصحابة حوله يريدون نجدته بلا فائدة، فقال حسان بن ثابت وقد كان شاعراً: أئتوني بالكافور، فلما جيء به، وضعه على الجرح فتوقف النزيف. فعجب النبـي من أمر حسان، وقال: من أين لك هذا يا حسان؟ فقال حسان، وقد جمع أشعار الأولين والآخرين وخبر أمورهم وعرف علومهم، من قول الشاعر القديم:

فكرتُ ليلةَ وصلها في هجرها   فجرتْ مدامعُ مُقلتيْ كالعندمِ

فطفقتُ أمسحُ مقلتيَّ بخدّها   إذ عادةُ الكافورِ إمساكُ الدمِ

فتبسّم النبـي ضاحكاً من قوله وقال: إن من الشعر لحكمة. (متعب القرني، ضربات حرة في الفكر والثقافة والأدب والسياسة، دار مدارك، ط1، 2016، ص 22- 23).

[99←]

أحمد نبيل خضير، مبيعات الكتب في 2015. "العرب لا يقرأون إلا الروايات"، ديسمبر 2015، صحيفة مبتدا. انظر http://goo.gl/bKzkwa

[100←]

زاهي وهبـي، حوار مع عبد الإله بلقزيز، برنامج بيت القصيد، 13 مارس، 2014، انظر https://goo.gl/kUR3K3

[101←]

من فوائد قراءة الرواية العلمية أنها تحس روابط الاتصال في الدماغ (Connectivity in the Brain)، انظر هذه الدراسة مثلاً:

Gregory S. Berns, Kristina Blaine, Michael J. Prietula, and Brandon E. Pye, 2013. Short-and Long-Term Effects of a Novel on Connectivity in the Brain. Brain

Connectivity, 3(6), p. 590.

[102←]

Phil Baker, 2010. The Devil is a Gentleman: The Life and Times of Dennis Wheatley (Dark Masters). Daedalus Limited.

[103←]

القصة تعود للشخصية الأسطورية الإغريقية أوديب. فقد قتل أوديب أباه ليوس، وتزوج من أمه جوكاستا.

[104←]

القصة تعود للأسطورة الإغريقية إليكترا والتي خططت لاغتيال أمها كليتيميسترا وزوجها الثاني أيغسثوس، وذلك بسبب اغتيالهم لأبيها أغاميمنون.

[105←]

تحكي القصة حياة الطبيب بوفاري، وهو ابن أسرة من طبقة متوسطة، تزوج من شابة جذابة تدعى "إيما"، وانتقل معها لبلدة أخرى وأنجب منها ابنة. رغم حب بوفاري الصادق لإيما، كانت إيما مكتئبة وتبحث عن علاقات رومانسية أخرى، فتعرفت على محامي يُدعى ليون ورجل عقار يدعى رودلف وظلت في علاقة جنسية معهما، وأخذت تستدين من أجل مقابلتهما، وتعرفت على تاجر آخر أغراها بالاستدانة أكثر حتى أنفقت كل أموال بوفاري بعد أن سيطرت على أملاكه بالقانون. وحين كثرت شكاوى الدائنين، جاءت الشرطة لمصادرة منزلهم وأملاكهم، حينها حاولت "إيما" بكل ما بوسعها أن تسدد ديونها ولم تستطع، وطلبت من ليون ورودلف أن يساعدوها فرفضا، فأصيبت بإحباط كبير واضطرت أن تشرب السم وتنتحر. بعد انتحارها وجد بوفاري رسائلها الرومانسية لعشّاقها، فأصيب بانكسار نفسي كبير أدى لوفاته، ليترك خلفه ابنتهما في حالة من الجوع والفقر.

[106←]

Gary Gutting, 2016. Should Everybody Vote? The New York Times. See http://goo.gl/MUNnWd

[107←]

Jason Brennan, 2012. The Ethics of Voting. Princeton University Press, p. 68.

[108←]

كاغتيال الإخوان لبروفيسور القانون السوري بجامعة دمشق محمد الفاضل (1919- 1977) رميا بالرصاص وأردوه صريعا في حرم الجامعة، واغتيالهم للمهندس المصري سيد فايز (1919- 1953) بصندوق ديناميت بعد إرساله لبيته كهدية للمولد النبوي فانفجر فقتل معه شقيقه الأصغر، واغتيالهم للمفكر المصري فرج فودة (1945- 1992) بعد أن ناظر مرشد الإخوان مأمون الهضيبـي (1921- 2004) عن الدولة العلمانية بمعرض الكتاب في يناير 1992 فاغتالوه في يونيو 1992 (أي بعد المناظرة بثلاثة أشهر)، واغتيالهم للمحامي التونسي شكري بلعيد (1964- 2013) والذي ظهر في آخر مقاطعه الفيديوية يتهم حزب النهضة الإخواني بالاغتيالات

في 5 فبراير2013 ليلقى مصرعه بالرصاص في 6 فبراير 2013 (أي بعد تصريحه بيوم) واغتيالهم للكاتب الأردني ناهض حتر (1960- 2016) على خلفية نشره بعض الصور الكاريكاتورية الساخرة بالمتطرفين.

[109←]
صحيح الألباني.

[110←]
حديث ضعيف.

[111←]
عبارة «المعرفة سلطة» تنسب في أغلب الأدبيات لفرانسيس بيكون (1561- 1626) لكنها وردت في كتابه «تأملات مقدسة، 1597» على الصيغة التالية «المعرفة نفسها سلطة». أما عبارة «المعرفة سلطة» هكذا فوردت في كتاب «لفايثان، 1668» للفيلسوف توماس هوبز (1588- 1679) ولكن فيما يبدو بأن هوبز استعارها من بيكون فقد كان سكرتيرا لبيكون في شبابه.

[112←]
محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط6، 2012، ص 10.

[113←]
إدوارد سعيد، المثقف والسلطة. ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 138.

[114←]
عبد الإله بلقزيز، المثقف يستقل عن السلطة وليس عن الدولة، جريدة المستقبل، الثلاثاء، 18 أغسطس 2018. انظر http://goo.gl/UHKLbU

[115←]
وحيد تاجا، حوار مع أمير تاج السر، الروائي السوداني أمير تاج السر عن تجاربه المتعددة: ليس بالضرورة أن يكون المثقف عدواً للسلطة، جريدة المستقبل، 30 مايو 2013. انظر http://goo.gl/oCn3ux

[116←]
عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، مجلة تبين، العدد 4، 2013، ص 16.